

**Edson de Oliveira da Silva**

**O SENHARIO DE JESUS DE MC 2,23-28**  
**UMA ANÁLISE EXEGÉTICO – TEOLÓGICA**

**Dissertação de Mestrado em Teologia**

**Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva**

Apoio – CAPES

Belo Horizonte - MG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

**Edson de Oliveira da Silva**

**O SENHORIZO DE JESUS DE MC 2,23-28**

**UMA ANÁLISE EXEGÉTICO – TEOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva

Apoio – CAPES

Belo Horizonte - MG

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Si381o SILVA, Edson de Oliveira da  
O Senhorio de Jesus de MG 2,23-28: uma análise exegetico -  
Teológica./ Edson de Oliveira da Silva - Belo Horizonte, 2016.  
122f

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva  
Dissertação (mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,  
Departamento de Teologia

1.Afirmação. 2. Evangelho Marcos. 3. Jesus. 4. Sábado. 5. Análise  
Teológica, I e Silva, Luís Henrique Eloy. II Faculdades Jesuíta de Filosofia e  
Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU27

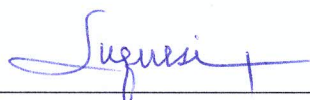
**Edson de Oliveira da Silva**

**O SENHORIO DE JESUS DE MC 2,23-28**  
**UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 13 de abril de 2016.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**



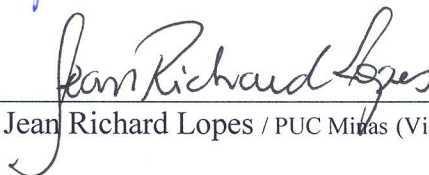
---

Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva / FAJE (Orientador)



---

Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE



---

Prof. Dr. Jean Richard Lopes / PUC Minas (Visitante)

*Dedico esse trabalho a todos aqueles que buscam na Palavra de Deus inspiração para transformar o mundo em uma casa comum, onde a pessoa humana nas suas diversas dimensões é considerada como lugar teológico e tenda onde Deus faz morada.*

## **AGRADECIMENTOS**

Há tantos para se agradecer e a tantas pessoas que me ajudaram a construir esse trabalho.

Em primeiro lugar, a Deus! Desde criança me sinto atraído pelo anseio em estudar a Palavra de Deus. Acredito que esse amor à Palavra me foi concedido pela infinita bondade do Criador.

Em segundo lugar, às minhas famílias. À família biológica pelo apoio, por terem me acompanhado com a oração, e à minha família espiritual, que é a Congregação da Pequena Obra da Divina. Na pessoa do Pe. José Carlos de Rezende agradeço a todos os confrades pelo incentivo durante esses dois anos de Mestrado e pela possibilidade oferecida para que esse meu sonho se tornasse realidade. Sinto no dever de expressar meu sincero agradecimento ao amigo, Pe. Jorge Henrique Rocha, que mesmo de longe esteve presente, sobretudo na fase final, através da correção do texto.

Em terceiro lugar, ao meu orientador, Luís Henrique Eloy e Silva pelas sugestões e cordialidade nos encontros. Também agradeço imensamente ao professor Johan Konings, pelas tantas dúvidas esclarecidas no decurso da pesquisa e a Dom Paulo Jackson Nóbrega de Sousa pelo acompanhamento nos primórdios da pesquisa.

Em quarto, aos tantos amigos que me auxiliaram durante a pesquisa. As Irmãs Marcelinas, a Jayne Bunbury e ao Pe. Marcelo Boschi pelo envio de livros do exterior; a dona Maria do Carmo Lanna Figueiredo pelas correções gramaticais; a Eduardo Gomes de Oliveira

e Adelízia Rita Maria Marques de Oliveira pelo auxílio na formatação, a Edimar Barcelos pela presença e apoio durante a pesquisa, a Maria de Lourdes de Azevedo Horta (*in memoriam*). Expresso minha gratidão aos colegas da FAJE como Antônio Ronaldo, Clodomiro, Ademilton, Ademir, Fabrício e Fábio pelas trocas de idéias e sugestões. Agradeço ainda à secretaria do Programa de pós da Teologia, representada pelo Bertolino e ao quadro de funcionários da biblioteca pela disponibilidade, cordialidade e presteza diante das inúmeras solicitações.

Enfim, meu sincero agradecimento à CAPES pelo incentivo à pesquisa e financiamento desse trabalho e a todos que, de alguma forma, se tornaram participantes na elaboração dessa dissertação.

“Tudo posso Naquele que me fortalece”. Fl 4,13.

“Tua Palavra é lâmpada para os meus pés, e luz para o meu caminho”. Sl 119,105.



## RESUMO

Esse trabalho estuda o senhorio de Jesus no evangelho de Marcos, através da perícopre Mc 2,23-28. A partir do conflito em torno ao preceito sabático, se apresenta amplamente a realidade do sábado e o “grupo” dos fariseus. A análise sobre o sábado demonstra uma evolução no que diz respeito à sua interpretação diante das vicissitudes da vida. Em relação aos fariseus, o estudo demonstra que eram um grupo importante no tempo de Jesus, que se preocupava basicamente com as práticas das leis da pureza, sendo justamente esse o motivo pelo qual entram em conflito com Jesus, quando Este mostra uma ação libertadora mediante a lei. No intuito de compreender o senhorio em dia de sábado, se analisa exegeticamente a perícopre mencionada, elucidando que a chave interpretativa desse texto perpassa, fundamentalmente, pela afirmação que o senhorio de Jesus está intrinsecamente associado à sua autoridade e à compreensão do termo Filho do Homem. Dessa forma, não se trata de transgressão à lei, mas de uma interpretação baseada na autoridade delegada que Jesus recebeu do Pai. Com a análise hermenêutica, se estuda os aspectos teológicos presentes no texto e aponta algumas linhas pastorais para a missão dos seguidores de Jesus que, também hodiernamente, são confrontados com um exacerbado legalismo religioso que se distancia da centralidade da Lei, que é a prática do amor.

**Palavras chaves:** Sábado; Fariseus; Filho do Homem; Lei; Autoridade; Evangelho de Marcos.

## ABSTRACT

This work is a study of the lordship of Jesus in the Gospel of Mark, according to the pericope Mk 2:23-28. In the context of the conflict about the sabbath precept one finds a thorough presentation of the lived experience of the sabbath and of the Pharisees as a group. The analysis of the sabbath demonstrates a ongoing evolution with respect to its interpretation in light of the vicissitudes of life. This study demonstrates that the Pharisees were an important group in Jesus' time who were primarily preoccupied with the practice of the laws of purity. Due to this position they enter into conflict with Jesus when he interprets the law with a liberal (non-literal) approach. In order to understand His lordship in light of the sabbath the aforementioned pericope will be analyzed exegetically, elucidating that the key interpretative element of this text is permeated, fundamentally, by the affirmation that the lordship of Jesus is intrinsically associated with his authority and the understanding of the term Son of Man. In this sense it is not about transgression of the law but rather rests on an interpretation based in the delegated authority which Jesus received from the Father. Via an hermeneutic analysis we will study the theological aspects presented in the text and highlight some pastoral themes for the mission of the followers of Jesus who, even today, are confronted with exacerbated religious legalism which distances itself from the centrality of the Law, which is the practice of love.

**Key words:** Sabbath; Pharisees; Son of Man; Law; Authority; Gospel of Mark.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1: PANORAMA DA REALIDADE DO SÁBADO E OS FARISEUS.....</b>	<b>16</b>
1. Pesquisas extrabíblicas sobre a origem do sábado .....	17
1.1. Testemunho de Pseudo Filon.....	18
1.2. Flávio Josefo.....	19
2. Sábado na literatura intertestamentária .....	21
3. Fontes bíblicas sobre o sábado .....	22
3.1. Sábado no Antigo Testamento.....	22
3.2. O sábado nos Evangelhos .....	26
3.3. Nos Atos dos Apóstolos .....	28
3.4. Nas Cartas.....	28
4. Os fariseus .....	29
4.1. Quem são os fariseus? .....	29
4.2. Regras de admissão na comunidade farisaica.....	30
4.3. Crítica de Jesus aos escribas e fariseus .....	31
4.4. A influência política dos fariseus .....	35
4.5. Lugar dos fariseus na sociedade judaica.....	38
4.6. O papel dos fariseus no Evangelho de Marcos .....	39
<b>CAPÍTULO II: ANÁLISE EXEGÉTICA DE MC 2,23-28 .....</b>	<b>41</b>
1. Texto grego.....	41
2. Tradução .....	42
2.1. Nota de Tradução .....	42
3. Algumas notas de crítica textual .....	42
3.1. Conclusão global sobre a Crítica Textual.....	47
4. Delimitação da perícope.....	47
4.1. Contexto remoto e próximo.....	48
5. Composição interna do texto e segmentação.....	50
6. Contexto vital.....	51
7. Pormenores dos dados redacionais .....	54
8. Análise semântica .....	56
8.1. O Agrupamento .....	56
8.2. O Quadrilátero Semiótico .....	57
8.3. Análise dos versículos .....	57
9. Síntese teológica sobre o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου .....	64
9.1. Fontes da Literatura bíblica .....	64
9.2. Algumas considerações sobre a recente pesquisa sobre o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.....	65

<b>CAPÍTULO 3: VISÃO HERMENÊUTICA DE MC 2,23-28.....</b>	<b>69</b>
<b>1. O estudo de correlação.....</b>	<b>69</b>
1.1. O Antigo Testamento.....	70
1.2. Novo Testamento.....	71
<b>2. Alguns aspectos teológicos do texto marcano.....</b>	<b>74</b>
<b>3. Algumas considerações pastorais baseadas na análise de Mc 2,23-28 .....</b>	<b>78</b>
3.1. Como interpretar a Palavra? .....	78
3.2. A necessidade humana como critério de liberdade da Lei.....	80
3.3. Qual atitude pastoral e missionária Mc 2,23-28 nos indica? .....	82
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>86</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>89</b>

## INTRODUÇÃO

A realidade da Lei participa da história da humanidade. Desde os seus primórdios, a história da humanidade oferece relatos da existência de códigos que normatizavam os sistemas governamentais. Eles buscavam, além da estabilidade social e política, o desenvolvimento e crescimentos dos povos. Dentre eles se destacaram os Códigos de Ur Nammu (rei de Ur), 2.050 a.C; o código de Eshnunna (1.930 a.C), o código de Lipit Ishtar de Isin (1.870 a.C) e o código de Hamurabi da Babilônia (1.700 a.C).

No decurso da história, percebe-se que a Lei passou por diversos estágios interpretativos: o período da Idade Média, o período da Revolução Francesa e o período após a Segunda Guerra Mundial.

Na Idade Média, por exemplo, a fundamentação e aplicação da Lei achavam-se significativamente atreladas ao poder espiritual, devido à associação entre Igreja e Estado. Nesse período, a leitura jurídica perpassava estreitamente a dimensão do valor, entendido como bem indelegável.

Com a Revolução Francesa, opera-se a dissociação entre o poder temporal e o espiritual. O fator fez emergir uma nova maneira de compreender a Lei, não mais ligada à dimensão dos valores, considerados subjetivos, mas sim à igualdade da Lei para todos. Tal estágio, fortemente marcado pela influência do político, filósofo e escritor francês Charles-Louis de Secondat, insistia na execução das Leis, por vezes desprezando a pessoa humana nas suas várias dimensões.

Após a Segunda Guerra Mundial, acontece o advento de outro viés hermenêutico da Lei. Novamente se retoma o critério do valor, presente na Idade Média, e se assume a dignidade da pessoa humana como a plataforma para a aplicação de todas a Leis.

No fluxo interno da Igreja também aparecem as Leis. Em âmbito universal, cite-se: o atual Código de Direito Canônico, promulgado pelo papa João Paulo II em 1983; outros documentos normativos, frutos do Concílio Vaticano II (1962-1965); diversos documentos pontifícios, cartas encíclicas, bulas, exortações apostólicas etc<sup>1</sup>. Em âmbito nacional, há vários documentos, frutos da sensibilidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que

---

<sup>1</sup> Cf. SOARES, P. S. *Introdução ao estudo das Leis na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Bíblia como literatura, 4). p. 16.

buscam nortear a vida das comunidades de fé em consonância com o Evangelho e com o caminho proposto pela Igreja no mundo.

Esse cenário, ligado à realidade da Lei presente nas instituições e no dia-a-dia dos povos, propõe uma pergunta: como os seguidores de Jesus são convidados a viver e a interpretar as Leis?<sup>2</sup> Naturalmente, uma resposta plausível consideraria como base do argumento a necessidade de confrontar atitudes legalistas com a escuta e a prática da Palavra de Deus e o caminho indicado pela Igreja, através da sua Tradição.

Contudo, abordar a temática das Leis na Bíblia e no decurso da história da Igreja revela-se um trabalho vasto e com dimensões quase infinitas. Nesse sentido, optou-se por estudar a realidade da Lei na Bíblia, partindo do sábado, através da perícope Mc 2,23-28. Deste lugar, foram feitos questionamentos sobre como se efetiva o senhorio de Jesus em dia de sábado e qual a sua importância para a atualidade.

Como se verá no presente trabalho, a perícope marcana a ser estudada apresenta a cena dos discípulos de Jesus arrancando espigas em dia de sábado, ato considerado proibido aos olhos dos fariseus. Jesus, mediante o uso de um texto veterotestamentário (1 Sm 21,1-7), interpreta a atitude dos seus seguidores à luz da autoridade recebida do Pai e da sua liberdade em proclamar o evangelho.

Nesse sentido, no primeiro capítulo, será focalizada a realidade do sábado nos textos bíblicos e na literatura extrabíblica, com o objetivo de mostrar como o preceito sabático foi entendido no decurso da história. Tal itinerário conduz à constatação de que, atrelada ao preceito sabático, sempre houve uma sensibilidade à vida da pessoa humana.

Em seguida, a atenção será deslocada para o “grupo dos fariseus”, buscando perceber sua origem, sua identidade e seu papel na história e, sobretudo, ao interno do evangelho de Marcos. Como se sabe, os fariseus são apresentados no Novo Testamento em situações conflituosas com Jesus. Aprofundando mais o estudo dessa relação, pergunta-se: qual é a verdadeira motivação dessa atitude?

Com esse cenário esclarecido, passa-se à análise exegética da perícope Mc 2,23-28. Para tal, será usado o método exegético, proposto por Cássio Murilo Dias da Silva<sup>3</sup> e Uwe

---

<sup>2</sup> A Igreja se interroga, de forma mais profunda, sobre essa temática em sua liturgia dominical do nono domingo do Tempo Comum do Ano Litúrgico B, quando se lê o texto de Mc 2,23-3,6.

<sup>3</sup> SILVA, C. M. *et alii*. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Wegner<sup>4</sup> e os textos bíblicos, adotados da Bíblia – Tradução Ecumênica TEB, exceto os dos evangelhos sinóticos que seguem a tradução proposta por Johan Konings<sup>5</sup>.

Iniciando o segundo capítulo serão apresentados o texto grego e a sua crítica textual, seguindo o aparato crítico da 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* (1993). Para complementar este estudo, serão consultadas algumas traduções, com o fito de indicar um pequeníssimo equívoco que cometem. Equívoco que causa diferença no significado do texto ao interno da narração de Marcos.

Posto isto, será feita a delimitação do texto e demonstrado seu contexto remoto e próximo, seguindo os estudos de Jean Radermakers<sup>6</sup>. Esse trabalho conduzirá à composição interna da perícopes e à sua segmentação, onde se perceberá, pela análise exegetica, a problemática central do texto em estudo.

Uma vez detectado o problema fundamental, faz-se necessário situá-lo ao interno do contexto vital ou *Sitz im Leben* da comunidade marcana, onde se evidenciará o desafio em preservar a fé diante de situações adversas e como o autor transforma essa realidade ao seu redor em gênero literário.

Através dos estudos de Martin Dibelius com a sua *Formgeschichte*, será detectada a importância do uso do *paradigma* que Klaus Berger denomina *créia* - o gênero literário usado na perícopes. Aqui se questiona as motivações do autor ao usar esse gênero e qual sua importância para a comunidade primitiva.

O estudo dos gêneros literários abordará a análise semântica de alguns verbos, buscando perceber como se realiza o senhorio de Jesus em dia de sábado. Será que Jesus foi um transgressor da Lei, como alguns defendem? Ou o seu senhorio deve ser interpretado em outro viés?

A análise semântica se prestará a indicar como se concretiza o senhorio do Filho Homem. Mas o último passo desse capítulo consistirá em compreender o título Filho do Homem. Novamente se recorrerá à literatura extrabíblica e aos textos bíblicos para formular algumas considerações sobre a recente pesquisa referente ao assunto. O termo Filho do Homem, usado em Mc 2,28, provém de Dn 7,13, com suas nuances escatológicas. Dessa forma, surge a necessidade de verificar se Filho do Homem em Mc 2,28 pode ser interpretado em chave escatológica ou não.

<sup>4</sup> WEGNER, W. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

<sup>5</sup> KONINGS, J. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>6</sup> RADERMAKERS, J. *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc: Texte*. Bruxelles: Institut D'Etudes Theologiques, 1974.

Com essa resposta anotada, parte-se para o último capítulo desse trabalho, no qual é apresentada a análise hermenêutica da perícope. Em primeiro lugar, se estabelece a correlação de Mc 2,23-28 com outros textos bíblicos, pautando-se pela intenção de focalizar a teologia do texto marcano.

Uma vez pontuados os elementos teológicos presentes na perícope, empenhar-nos-emos em situá-los ao interno da narração do evangelho, demonstrando como são essenciais para Marcos e para a sua comunidade.

O término do capítulo indicará pistas pastorais para a ação dos seguidores de Jesus na atual conjuntura social e eclesial, à luz do presente estudo. Então se tentará provar como esse pequeno trecho do evangelho pode contribuir para a percepção de que a chave hermenêutica da Lei é o amor, pois como rezamos no Salmo (19, 8-9):

A Lei do Senhor é perfeita,  
Ela dá a vida;  
A Lei do Senhor é segura,  
Torna perspicaz o simples.  
Os preceitos do Senhor são retos,  
Alegram o coração;  
O mandamento do Senhor é límpido,  
Ilumina os olhos.



# **CAPÍTULO 1: PANORAMA DA REALIDADE DO SÁBADO E OS FARISEUS**

A perícope que intitula o presente estudo apresenta duas realidades importantes para a literatura bíblica. Por um lado, a realidade do sábado que, desde as primeiras linhas do livro do Gênesis, sinaliza a relação de fidelidade entre Deus e o povo. Por outro, os fariseus que nos indicam claramente a realidade sociológica e religiosa ligada à compreensão e à aplicação da Torá no tempo de Jesus.

As pesquisas extrabíblicas mostram que o sábado ocupava lugar de destaque ao interno das culturas primitivas. Não obstante, o testemunho do Pseudo Fílon e Flávio Josefo nos conduzirão, como veremos nas seções 1.1 e 1.2, a perceber uma sutil mudança na interpretação do preceito sabático.

Os textos intertestamentários, abordados na seção 2, apresentam regras bem rígidas para a observância do sábado e mencionam a pena para os infratores.

Na seção 3, apresentaremos a realidade do sábado na literatura bíblica, Antigo Testamento e Novo Testamento. Na abordagem veterotestamentária, notaremos que os povos bíblicos relacionavam a celebração do sábado com a própria experiência com Deus. Nessa ótica, são interpretados o repouso do Criador, a expectativa messiânica e a libertação divina das situações de morte e injustiça. Depois, com um enfoque neotestamentário, faremos alusão aos textos referentes ao sábado mencionados nos evangelhos, nos Atos e nas Cartas. Em linhas gerais, sublinharemos a atitude jesuana e das comunidades primitivas diante do preceito sabático, buscando perceber o pano de fundo que moldurava o conjunto das controvérsias descritas nos sinóticos.

Após esse caminho, nos lançaremos ao estudo sobre os fariseus, procurando por elementos que constituem a identidade desse grupo (4.1), as regras para o ingresso nele (4.2) e a posição de Joaquim Jeremias sobre as possíveis diferenças entre fariseus e escribas (4.3), visto que, por vezes, nos evangelhos aparecem ora juntos ora separados.

Entre os estudiosos, existe controvérsia sobre o papel dos fariseus na sociedade: eram eles um grupo político ou um mero grupo religioso? Nas seções 4.4 e 4.5 viremos ao encontro dessas interrogações.

Por fim, terminaremos a abordagem referente aos fariseus na seção 4.6, apresentando o papel desse grupo ao interno do evangelho de Marcos. Será que tramam e participam da conspiração contra Jesus, junto com outros grupos? Será que participam da sua violenta morte no suplicio da cruz?

## 1. Pesquisas extrabíblicas sobre a origem do sábado

O nosso percurso, na busca por evidências de fontes extrabíblicas sobre o sábado<sup>7</sup>, se inicia no final do século XIX, quando apareceu a primeira tentativa de pesquisar o sábado, desconsiderando os textos veterotestamentários. Essa pesquisa, condicionada pelo material redacional do *Pentateuchal Criticism* e das descobertas de textos da antiga Babilônia, nos informa sobre a existência de várias teorias e hipóteses sobre a origem do sábado babilônico<sup>8</sup>.

Herold Weiss, que estuda com rigor a temática do sábado, considera que, primeiramente, se pensou o nome hebraico *sabbat* como o equivalente ao termo aramaico *sab/pattu(m)*, ou seja, dia de descanso. Todavia, o termo aramaico não pode ser etimologicamente relacionado ao hebraico *sabbat*, porque o termo hebraico possui a (radical) dupla consoante do meio.

Em 1905, J. Meinhold<sup>9</sup> defendeu que o sábado do Antigo Testamento era originalmente o dia da lua cheia de cada mês e que Israel havia conservado essa tradição da Babilônia antiga<sup>10</sup>. Outra possível conexão aparece no mito babilônico de *Enuma elish*, onde os deuses repousam depois da criação do homem semelhante ao relato bíblico (Gn 2,23)<sup>11</sup>.

A argumentação de possível conexão entre as duas tradições torna-se pouco crível, quando afrontada com suas inúmeras diferenças. Antes de tudo, o *shapattu* babilônico

<sup>7</sup> Segundo F. NEIRYNCK, os seguintes autores escreveram sobre o sábado até o ano de 1990: BACCHIOCCHI; CARSON; GRIMM; GRUNDMANN; LEITCH; LIMBECK; LOHSE; LÜHRMANN; NEUHÄUSLER; RORDORF; SCHWEIZER; TOLEDO; van der LOOS 1965; WEISS; WESTERHOLM (cf. NEIRYNCK, F. (ed.). *The Gospel of Mark*. A cumulative bibliography 1950-1990. Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua. Brussel: Academie voor Wetenschappen, 1962. p. 672).

<sup>8</sup> Cf. WEISS, H. Sabbath. In: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. V. V. (aqui: p. 850). O padre dominicano De Vaux, que é um grande estudioso do Antigo Testamento e das fontes extrabíblicas, postula que as teorias que sugerem a origem cananea e quenita do sábado não possuem solidez histórica e, portanto, não podem ser aceitas (cf. DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 515-516).

<sup>9</sup> Cf. WEISS. Sabbath, *op.cit.*, p.850.

<sup>10</sup> O dia da lua cheia era chamado de *shapattu*. A etimologia e o significado desse nome são ainda desconhecidos.

<sup>11</sup> Cf. O'CONNOR, K. Sabbath. In: STUHLMUELLER, C. (Ed.). *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*. Minnesota: The Liturgical Press, 1996. (aqui: p. 851).

era um dia dedicado à penitência e não era celebrado semanalmente, enquanto o sábado era comemorado em Israel semanalmente e desvinculado do ciclo da lua<sup>12</sup>.

Associadas a esses elementos, não existem relevantes evidências no Antigo Testamento para alegar uma transferência do sábado mensal pré-exílico ao sábado semanal pós-exílico<sup>13</sup>. E, seguindo os estudos de H. Renckens, o sábado semanal em Israel era uma reação contrária ao culto da lua disseminado entre os povos pagãos<sup>14</sup>.

Contudo, não podemos desconsiderar totalmente a possível ligação entre o ritual babilônico da Lua Nova e o sábado israelítico. Tal postura, porém, não pode ignorar a dificuldade subjacente à tentativa de explicar como o *shapattu* se transformou no semanal Sábado do Senhor<sup>15</sup>.

Enfim, com Weiss, concluímos que o estudo sobre a origem do sábado extraisraelita permanece como incógnita, pois cada hipótese gera intransponíveis problemas. Talvez esse seja o motivo que leva tantos pesquisadores a se enveredarem na busca por respostas sobre a misteriosa origem dessa instituição<sup>16</sup>. Todavia, não podemos meramente desconsiderar o fato de que o sábado em Israel está intrinsecamente vinculado à fé do povo em seu Deus<sup>17</sup>.

As evidências inerentes à etimologia sabática não convergem para um denominador comum, mas nos indicam que a existência do sábado nos remete aos primórdios da história de Israel. Nesse sentido, interessa-nos saber como as fontes extrabíblicas apresentam o preceito sabático.

### 1.1. Testemunho de Pseudo Filon

O testemunho do Pseudo Filon comprova que o sábado gozava de significado teológico, cosmológico, filosófico, religioso e social<sup>18</sup>. Em seus escritos encontramos duas

<sup>12</sup> Cf. LOHSE, E. Sabbath. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1975. V.7. (aqui: p. 3).

<sup>13</sup> Cf. WEISS, Sabbath, *op.cit.*, p. 850.

<sup>14</sup> Cf. RENCKENS, H. *A religião de Israel*. Petrópolis: Vozes, 1962. p. 145.

<sup>15</sup> Cf. GREENBERG, M. Sabbath. In: ROTH, C.; WIGODER, G. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. New York: Macmillan, 1971. V.14. pp. (aqui: p. 562).

<sup>16</sup> Cf. WEISS. Sabbath, *op.cit.*, p. 851.

<sup>17</sup> Cf. LOHSE. Sabbath, *op.cit.*, p. 3.

<sup>18</sup> Cf. WEISS, H. *A day of gladness*. The Sabbath among Jews and Christians in Antiquity. Comlumbia: University of South Carolina Press, 2003. p. 32.

citações referentes ao sábado. A primeira, Pseudo Fílon 25.13<sup>19</sup>, no contexto da guerra dos Filisteus, quando a sentença pelo descumprimento do sábado era a morte. Neste sentido, se lê:

“E após isto, interrogou os da Tribo de Manassés, e eles disseram: Nós apenas profanamos os sábados do Senhor”.

A segunda, encontramos em Pseudo Fílon 44.6<sup>20</sup> (Mica, idolatria e a quebra do sábado):

E então, quando os filhos de Israel estavam afastando-se do Senhor, o Senhor disse: Vejam, Eu desarraigarei da terra e destruirei todo o gênero humano, porque, quando estabeleci as Leis no Monte Sinai, Eu me apresentei aos filhos de Israel na tempestade. E disse que eles não deveriam fazer ídolos, e eles concordaram em não esculpir as imagens de deuses. E ordenei que eles não tomassem meu nome em vão, e eles concordaram que não tomariam meu nome em vão. E lhes determinei que guardassem o sábado, e eles concordaram em guardá-lo santo. E lhes disse que honrassem o pai e a mãe e eles prometeram que eles fariam isto. E ordenei que eles não roubassem, e eles concordaram. E lhes disse que não cometessem assassinato, e eles mantiveram isto como aceitável não fazer. E lhes determinei que não cometessem adultério, e eles não se opuseram a isto. E lhes ordenei não dar falso testemunho e não desejar a esposa, a casa ou as possessões do vizinho, e eles concordaram<sup>21</sup>.

O texto é baseado em Jz 17,1-4, onde se lê a história de Mica que fez ídolos com o dinheiro que possuía e tornou-se sacerdote. Segundo Paulo Roberto Garcia, este último texto, como o outro, apresenta a rigidez no cumprimento da Lei e insere a quebra do descanso sabático na lista de práticas passíveis de morte e de destruição<sup>22</sup>.

## 1.2. Flávio Josefo

Outra fonte extrabíblica importante e fundamental é Flávio Josefo. Ele menciona a observância do preceito sabático sobretudo em contexto de guerra, quando os adversários dos judeus se beneficiavam com a observância do sábado para invadirem as cidades judaicas.

Essa posição de Josefo, mesmo que questionada por autores modernos, nos sugere que o sábado era um costume bastante conhecido no mundo pagão, como defende Josefo<sup>23</sup>. Quanto às práticas sabáticas judaicas, Josefo admoesta seus leitores a se absterem de todo

<sup>19</sup> SACRED-TEXTS.COM. *Chapter XLIV*.

<sup>20</sup> SACRED-TEXTS.COM. *Chapter XXV*.

<sup>21</sup> A tradução é de Paulo Roberto Garcia. GARCIA, P. R. *Sábado: A Mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 73.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 73-74.

<sup>23</sup> Cf. WEISS, A day of gladness, *op.cit.*, pp. 65-66.

trabalho aos sábados, mas se empenha em esclarecer que o repouso sabático é dedicado ao estudo da Torá e à oração<sup>24</sup>.

Outra ideia sobre a concepção de Josefo sobre o sábado, aparece em sua resposta *Contra Apión*<sup>25</sup>, que pertence ao grupo dos filósofos pagãos. Josefo enfatiza que a sabedoria de Moisés é superior à sabedoria deles, pois suas posições se estendem a todos, diversamente daquelas dos filósofos que se preocupam em atingir apenas um pequeno grupo, basicamente da elite<sup>26</sup>. O elogio às Leis mosaicas indica a sutil pretensão de Josefo em propor o modelo de sociedade judaica como modelo social para o mundo.

É significativo que Josefo não se equivoque na enumeração das memórias sabáticas bíblicas. Ele cita Lv 24,8 e Nm 28,3-10 além de mencionar os ciclos dos sete dias presentes na Escritura, que não são relacionados diretamente ao sábado (2Sm 12,16-17; 1Sm 10,8; Jd 14, 12,18; Js 6,3-4)<sup>27</sup>. Esses textos, na opinião de Josefo, representam o conceito da punição para aqueles que contrariam a autoridade divina<sup>28</sup>. Entretanto, o contexto da guerra coloca Josefo diante de um grande dilema: guardar o sábado e ser morto pelos inimigos ou combater para preservar as próprias tradições? Para a nossa pesquisa de Mc 2,23-28 essa resposta é fundamental, pois representa uma possível tentativa de leitura hermenêutica do preceito sabático fora do cenário bíblico propriamente dito.

Infelizmente, como bem pontua Herold Weiss, o combate em dia de sábado aparece como uma questão aberta nos escritos de Josefo<sup>29</sup>. Talvez se trate do desenvolvimento de uma *halacá* sobre a permissão do combate em dia de sábado presente durante a redação do texto de Josefo ou de debates sobre as condições nas quais era justo combater à luz da Guerra dos Macabeus<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Cf. WEISS, The Sabbath in the writings of Josephus. *Journal for study of Judaism*, Boston, v. 29, n. 4, p. 363-390, 1998. (aqui: p. 365-366).

<sup>25</sup> Cf. Flavio Josefo, Obras completas. *Contra Apión – Los Macabeos*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

<sup>26</sup> WEISS. The Sabbath in the writings of Josephus, *op.cit.*, p. 367.

<sup>27</sup> Cf. Flavio Josefo, Obras completas. *Antiguidades judias I*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961. p. 77.

<sup>28</sup> Cf. WEISS. The Sabbath in the writings of Josephus, *op.cit.*, pp. 368-371.

<sup>29</sup> Cf. Ibidem, pp. 383-384).

<sup>30</sup> Nos dois livros de Macabeus, encontramos uma reflexão teológica acerca do descanso sabático em meio à guerra contra os selêucidas. Em primeiro lugar, em 1Mc 2,32-38 o descanso sabático era tão importante que a morte com retidão era melhor do que a vida com luta, que significaria a quebra do sábado. Paradoxalmente, 2Mc 5,25 apresenta a matança em Jerusalém no dia de sábado. A relevância do texto se situa na concepção de que o exército deve esperar até o sábado para agir, pois neste dia não haveria resistências por parte dos atacados. A matança narrada em 2Mc 5,25 gera uma mudança de atitude diante dos ataques sofridos em dia de sábados que é motivada pela preocupação do extermínio de todo o povo (1Mc 2,39-41). Enfim, é importante destacar que, o parecer favorável de Macabeus ao confronto em dia de sábado, objetivando a preservação da vida e das tradições nos mostra não somente

Em conclusão, os escritos de Flávio Josefo nos mostram que o sábado gozava de alto valor na sua vida e sua observância significava a preservação da nação. A essência do sábado era compreendida como ausência de trabalho e ocasião para estudar a Lei, mesmo se não se tinha muita clareza sobre a maneira de guardar o sétimo dia.

Parece que Josefo possuía um interesse pessoal em relatar fatos ligados à religião, fazendo suas histórias convergirem para seus fins pessoais. Por outro lado, Weiss afirma que não existem evidências para pensar que Josefo desconsiderava a observância do sábado<sup>31</sup>.

Em suma, as fontes extrabíblicas mostraram que se tinha grande sensibilidade pelo preceito sabático, mas que a sua observância gerava tensões interpretativas. Posto isto, analisaremos as implicações do sábado na literatura intertestamentária.

## 2. Sábado na literatura intertestamentária

Nos escritos de Qumran, encontramos a tradução dos Hinos Sabáticos, uma composição de um fragmento litúrgico de Qumran em treze seções - uma para cada um dos primeiros treze sábados do ano, descreve o sacerdócio celeste dos anjos servindo no santuário celeste aos sábados, supostamente correspondendo à oração na terra<sup>32</sup>.

No Documento de Damasco, são estabelecidas regras mais rígidas para a observância do sábado, mas não se menciona a morte como pena aos infratores. O Documento oferece uma lista precisa das atividades a serem evitadas: andar mais de 1000m, comer o que foi preparado no sábado, beber no campo, derramar água na vasilha, jejuar voluntariamente, abrir uma vasilha selada, fazer uso de perfumes, levantar uma pedra ou varrer a casa, ajudar um animal em serviço de parto, tirar um animal caído em buraco profundo, ajudar uma pessoa que caiu em um buraco cheio de água, ter relações sexuais na cidade do santuário. Essas Leis rígidas são mais ou menos parecidas com a *halacá* que normatiza o sábado judeu fora da comunidade de Qumran<sup>33</sup>.

---

respeito ao descanso sabático, mas também o significativo desenvolvimento na interpretação e aplicação da Lei (cf. GARCIA. Sábado, *op.cit.*, p. 71).

<sup>31</sup> Cf. WEISS, H. The Sabbath in the writings of Josephus, *op.cit.*, p. 390.

<sup>32</sup> Cf. LOHSE. Sabbath, *op.cit.*, p. 9. Para leitura dos textos, cf. MARTÍNEZ, G. L. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 467-479.

<sup>33</sup> Cf. LOHSE, Sabbath, *op.cit.*, p. 9. Para leitura dos textos, cf. MARTÍNEZ. Textos de Qumran, *op.cit.*, pp. 75-115.

Na literatura apócrifa, o sábado é descrito no livro dos Jubileus<sup>34</sup>. O livro descreve o sábado observado somente pelos israelitas e não por todo o povo. A transgressão do sábado é punida com a morte. A lista das observâncias corresponde àquelas do Documento de Damasco<sup>35</sup>.

Na literatura rabínica, existem muitas regras ligadas à observância do sábado. A mais extensiva aparece na *Mishná*. As muitas regras e instruções são dadas como forma de proteção à profanação do sábado. Os rabinos acreditavam que as prescrições sabáticas foram dadas unicamente aos judeus. Portanto, os gentios que seguem o sábado são dignos de morte<sup>36</sup>.

### 3. Fontes bíblicas sobre o sábado

Aqui, analisaremos primeiro a prática do sábado no Antigo Testamento, para depois adentrarmos na visão neotestamentária do sétimo dia, onde nos limitaremos aos evangelhos, ao livro dos Atos de Apóstolos e as Cartas.

#### 3.1. Sábado no Antigo Testamento

No Antigo Testamento, a palavra *Shabbat* aparece 111 vezes. O Pentateuco é considerado a seção bíblica que possui a referência mais antiga ao sábado na Bíblia. No livro do Gênesis temos duas narrações nas quais o sábado exerce um papel proeminente. O relato da criação (Gn 1,1-2a) se acha associado àquele da criação do sábado (Gn 2,1-3), onde Deus, após ter concluído a criação, repousa ao sétimo dia. A bênção e a separação dos outros dias indicam o caráter universal do sábado. Como consequência, o ser humano, enquanto *imago Dei*, deve participar do repouso de Deus, desfrutando o dom da liberdade do trabalho e reconhecendo Deus como Criador<sup>37</sup>.

No livro do Êxodo (Ex 16), encontramos a narração da observância do sábado no contexto do deserto, a caminho da terra prometida. Para que se note a importância do texto, sublinhamos alguns detalhes que julgamos importantes:

<sup>34</sup> Para leitura dos textos, cf. MARTÍNEZ. Textos de Qumran, *op.cit.*, pp. 279-287.

<sup>35</sup> WEISS, Sabbath, *op.cit.*, p. 854.

<sup>36</sup> Cf. Ibidem.

<sup>37</sup> Cf. Ibidem, p. 851.

- uma preparação quase que institucionalizada para o sábado (Ex 16, 5, 22-24);
- a ideia do sábado como repouso para os seres humanos (Ex 16, 29-30);
- a noção do sábado como festa e não como dia de jejum (Ex 16,23);
- pela primeira vez o preceito sabático aparece baseado nos Mandamentos e nas Leis de Deus (Ex 16,22-30).

Esses detalhes nos levam a pontuar que a natureza (santo), a função (festa sabática), o propósito (repouso) do sábado revelam, em nível religioso, social e humanitário, o significado do sábado, mesmo em um contexto de deserto<sup>38</sup>.

É ainda significativo sublinhar que o mandamento sabático protagonizado no Monte Sinai, descrito em dois livros do Pentateuco (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15), possui a mesma estrutura literal, como se pode constatar:

Aspecto	Ordem proposta	Êxodo 20,8-11	Deuteronômio 5,12-15
Introdução	A	8 Que se faça do dia de sábado um memorial, considerando-o sagrado.	12 Que se guarde o dia do sábado, considerando-o sagrado, conforme o Senhor, teu Deus, te ordenou.
Mandamento	B	9 Trabalharás durante seis dias, fazendo todo o teu trabalho,	13 Trabalharás durante seis dias, fazendo todo o teu trabalho,
Motivação	C	10a. Mas o sétimo dia, é o sábado do Senhor, teu Deus.	14a. Mas o sétimo dia é o sábado do Senhor, teu Deus.
Mandamento	B1	10b. Não farás trabalho algum, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem	14b. Não farás trabalho algum, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo,

<sup>38</sup> Cf. Ibidem.



		teu servo, nem tua serva, nem teus animais, nem o migrante que está em tuas cidades.	nem tua serva, nem teu boi, nem teu jumento, nem algum de teus animais, nem o migrante que está em tuas cidades,
Motivação	C1	11a. Pois em seis dias o Senhor fez o céu e a terra, o mar e tudo o que eles contém, mas no sétimo dia repousou.	14c-15a. a fim de que o teu servo e a tua serva repousem com tu. Tu te lembrarás de que, na terra do Egito, eras escravo e que o Senhor, teu Deus, te fez sair de lá com mão forte e braço estendido.
Conclusão	D	11b. Eis por que o Senhor abençoou o dia de sábado e o consagrou.	15b. Eis por que o Senhor, teu Deus, te ordenou guardar o o dia do sábado.

Em Êxodo (Ex 20,11a.), a motivação sabática tem raízes no texto do Gênesis (Gn 2, 2-3). Em Deuteronômio (Dt 5,14c-15), o fundamento constitui a experiência de redenção do Êxodo. A análise de suas especificidades deixa perceber que a salvação e a libertação da escravidão, enfatizada em Dt 5,14c-15a e a criação da liberdade do trabalho, em Ex 20,11a, mostram que os dois relatos são dependentes um do outro e que o elemento humanitário é neles essencial. Portanto, assim como a aliança com Noé tinha o arco-íris como símbolo (Gn 9,13-17) e a aliança com Abraão a circuncisão (Gn 17,11), aquela selada sobre o Sinai tem o sábado como seu sinal, porque celebra Deus Criador e Libertador<sup>39</sup>.

Nos escritos proféticos, a semana sabática aparece em Amós (Am 8,5). Nesse texto, temos a confirmação do conhecimento do preceito do sábado no Reino do Norte, onde nenhum trabalho comercial era permitido em tal dia. Também aqui o elemento humanitário se acha presente, associado à ideia da moral que controla a avareza e a cobiça dos comerciantes<sup>40</sup>.

Em Oséias (Os 2,13), encontramos o relato das festas, das luas novas e dos sábados. No Antigo Testamento, as festas eram entendidas como celebrações anuais,

<sup>39</sup> Cf. WEISS. Sabbath, *op.cit.*, p. 852.

<sup>40</sup> Cf. Ibidem.

enquanto que as luas novas eram encontros festivos mensais e o sábado era celebrado semanalmente no Norte (Am 8,5; Os 2,13) e no Sul (Is 1,13)<sup>41</sup> do reino de Israel.

Nas últimas seções do livro do profeta Isaías, encontramos os seguintes relatos sobre o sábado: Is 56,1-8; 58,13-14; 66,23<sup>42</sup>. Em todos eles, aparece a ideia de que o cumprimento do sábado está ligado a Deus e, por isso, a eficácia da sua vivência propicia bênçãos. Deve-se dedicar particular atenção a Is 58,13-14, onde se esclarece que o sábado não pode ser compreendido em termos legalistas, ritualistas e como uma instituição onerosa.

Em Jeremias (Jr 17,19-27), encontramos o sermão sobre o sábado. O profeta de Anatot considera o cumprimento ou descumprimento do preceito sabático como a linha limítrofe da aliança e das instruções dadas aos antepassados. Mais uma vez, através da voz do profeta, confirma-se a orientação de que o sábado não é dia para estabelecer negociações comerciais, pois a observância sabática garantiria a salvação de Israel (Jr 17,27).

No livro de Ezequiel, concentra-se a maior parte de referências relacionadas ao sábado (Ez 20,12-24; 22,8-26; 23,38; 44,24; 45,17; 46,1-4,12). Essas referências atestam claramente que o sábado pertence a Deus; é sinal da aliança e a sua profanação é infração à Lei de Deus<sup>43</sup>. Há também um forte apelo pela santificação do sábado, pois a não observância acarretaria desastres para o povo (Ez 20,13, 16, 20,24; 28,8,26; 23,38). É importante também recordar que o sábado se transformou em critério de fidelidade a Deus depois da reforma de Manassés, o que torna mais aceitável a menção que Ezequiel, Jeremias e também Isaías fazem dele.

Nos livros históricos, temos o testemunho de 2Rs 4, 22 que afirma ser possível visitar uma pessoa santa em dia de sábado. Este texto é seguramente do século 9 a.C, dando margem para se acreditar que o sábado era respeitado no Reino do Norte nesse período<sup>44</sup>. No segundo livro dos Reis (2Rs 11,4-12) encontramos informações sobre como o monarca era destronado nesse dia, possivelmente para realizar práticas religiosas no templo.

No livro das Crônicas, o sábado apresenta uma variedade de conexões com o templo, a terra, a aliança, o repouso, a redenção e a restauração da identidade do povo (1Cr 9,32; 23,31); (2Cr 2,4; 8,13, 31,3; 36,21).

<sup>41</sup> Este versículo, datado em 8 a.C, indica que a instituição do sétimo dia consistia não somente em dia de repouso, mas igualmente de oração. Que poderia ter abusos, se se distanciasse da verdadeira relação com Deus, caindo em um ritualismo ensimesmado.

<sup>42</sup> Is 56,1-8 é um convite ao eunuco e ao estrangeiro para guardarem o sábado, enquanto Is 58,13-14 é uma promessa de Iahweh a quem guardar o sábado. E o último texto, Is 66,23, apresenta uma observância universal do sábado em termos escatológicos.

<sup>43</sup> Cf. WEISS. Sabbath, *op.cit.*, p. 852.

<sup>44</sup> Cf. WEISS. Sabbath, *op.cit.*, p. 853.

Já no período de Neemias, lemos referências a um relaxamento na observância do sábado. O sábado era profanado (Ne 13,17-18). Portanto se fazia necessário recuperar as tradições que ligavam o sábado ao dia de oração, descanso e gozo (9,6-37; 10,31-34; 13,15-22).

Enfim, como aponta Bacchiocchi, os relatos apresentados sinalizam três dimensões do sábado veterotestamentário: o repouso do Criador, a expectativa messiânica e a libertação divina das situações de morte e injustiça<sup>45</sup>.

### 3.2. O sábado nos Evangelhos

Entre os estudiosos existe tensão em relação ao nome *shabbat* com o verbo *shabat*, deixando em aberto a derivação de cada um<sup>46</sup>. O nome *sábbaton* - grego neutro (Mc 2,23-28; 6,2; Mt 12,8; Lc 6,5) é uma tradução do nome hebraico *shabbat*, mas continua duvidoso se *sábbaton* é uma derivação do aramaico *shabbah*.

No Novo Testamento, o termo *sábbaton* aparece 67 vezes. Metade das ocorrências se dá nos sinóticos (43 vezes), demonstrando o valor do tema para esses escritos. Em João, o termo aparece 13 vezes, outras citações aparecem nos Atos e em algumas das cartas. O nome sábado, quando usado na forma do plural, refere-se à semana ou semanas e aparece em Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Jo 20,1,19; At 20,27. No singular, aparece em Lc 18,12; Mc 16,9; 1Cor 16,2.

O sábado é conteúdo dos ensinamentos de Jesus e motivo de frequente conflito com os líderes religiosos e com a Igreja primitiva do Novo Testamento. Porém, o evangelista Lucas nos alerta para o fato de que Jesus, no início do seu ministério, entrou na sinagoga como de costume, em dia de sábado (Lc 4,16). Tal costume indica que ele seguia o preceito sabático prescrito nos textos do Antigo Testamento<sup>47</sup>.

Os quatro evangelhos anotam oito incidentes protagonizados por Jesus em dia de sábado<sup>48</sup>. Seis deles são controvérsias em que Jesus aparece rejeitando a *halacá* sabática rabínica; duas dessas aparecem nos sinóticos. Essas perícopes nos permitem as seguintes considerações:

<sup>45</sup> Cf. BACCHIOCCHI, S. Sabbatical Typologies of Messianic redemption. *Journal for the Study of Judaism*, Boston, n. 17, pp. 153–176, 1986.

<sup>46</sup> Essa tensão nos recorda aquela já vista que tratava a origem do sábado em chave extrabíblico.

<sup>47</sup> Nos evangelhos essa atitude jesuana em relação ao sábado é descrita em Mc 1,21, 29; 3,1; Lc 4,44; 13,10 etc.

<sup>48</sup> Mc 1,21-28; Lc 4,31-37; Mc 1,29-31; Mc 2, 23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5; Mc 3, 1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11; Lc 13,10-17; Lc 14, 1-6; Jo 5,1-18; Jo 9,1-41.

- a) somente Jesus inaugura o sermão do sábado em Nazaré (Lc 4,16-30);
- b) a cura da sogra de Pedro, ocorrida em dia de sábado, não faz parte das explícitas controvérsias sabáticas (Mc 1,29-31);
- c) somente duas perícopes não envolvem milagres realizados em dia de sábado (Lc 4,16-30; Mc 2,23-28).

Herold Weiss categoriza as referências ao sábado nos sinóticos em cinco tipos: relatos de histórias baseadas na tradição e afirmações redacionais que defendem o dever do repouso sabático; em aforismo como: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”; em afirmações retóricas baseadas no dito: “É correto fazer o bem no sábado ou o mal”; em tentativas de justificar a atividade humana em dia de sábado, mediante as permissões concedidas para o trato com animais e, finalmente, no uso do Antigo Testamento para defender a execução de atividades que alguns consideravam proibidas<sup>49</sup>.

Em relação às controvérsias, existem estudiosos como Raymond E. Brown<sup>50</sup>, que defendem que Jesus tenha transgredido as Leis inerentes ao sábado. Outros defendem que uma séria interpretação desacredita tal posição<sup>51</sup>. Para esse nosso estudo, que analisa a quarta controvérsia no evangelho de Marcos, assumiremos o texto em seu contexto marcano, defendendo que as atividades de Jesus em relação ao sábado não podem ser compreendidas como ofensivas ou meros protestos contrários aos costumes outorgados pelas Leis rabínicas, mas parte essencial da sua autoridade na proclamação do Reino de Deus. Contudo, como bem pontua Herold Weiss, os textos relacionados ao sábado denotam uma tensão na decisão sobre o que era permitido ou não no sétimo dia<sup>52</sup>.

A mesma linha deve ser seguida na interpretação das sete curas realizadas em dia de sábado<sup>53</sup> que indicam como Jesus recuperou o valor original do sábado ao beneficiar o ser humano. Sem sombra de dúvidas, tal atitude coloca Jesus na contramão de tradições religiosas que distorcem o significado do sábado e, conseqüentemente, geram conflito.

<sup>49</sup> Cf. WEISS, A day of gladness, *op.cit.*, pp. 95-96.

<sup>50</sup> Cf. BROWN, *El Evangelio segun Juan: XIII-XXI*. 2.ed. Madrid: Cristandad, 2000. pp. 78-82.

<sup>51</sup> Cf. O'CONNOR. Sabbath, *op.cit.*, pp. 851-854.

<sup>52</sup> Cf. WEISS. A day of gladness, *op.cit.*, p. 96.

<sup>53</sup> *Primeira*: Jesus expulsa um espírito endemoninhado na sinagoga em Cafarnaum (Mc 1,21-28); Lc 4,31-37). *Segunda*: Jesus cura a sogra de Pedro (Mc 1,29-31, Mt 8,14-15); Lc 4,38-39). *Terceira*: Jesus cura um enfermo na piscina de Betesda (Jo 5,1-18). *Quarta*: Jesus cura o homem da mão atrofiada (Mc 3,1-6; Lc 6,6-11). *Quinta*: Jesus cura a mulher encurvada (Lc 13,10-17). *Sexta* Jesus cura um hidrópico (Lc 14,1-6) e *sétima*: Jesus cura o cego de nascença (Jo 9,1-14).

### 3.3. Nos Atos dos Apóstolos

Nos Atos dos Apóstolos, Paulo, como Jesus, vai como de costume em dia de sábado à Sinagoga (At 13,14). Porém, a questão do sábado é silenciada no Concílio de Jerusalém e não existem documentos que comprovem a suspensão das práticas referentes ao sábado na Igreja primitiva.

### 3.4. Nas Cartas

Em Cl 2,16 o termo é controverso. Alguns estudiosos defendem que a citação paulina refere-se ao sábado, mas com reservas. No contexto das heresias judaizantes da carta aos gálatas, o sábado parece referir-se a algo diferente do dia do repouso semanal.

O autor da carta aos Hebreus afirma (cf. Hb 4,3-11), por meio de uma citação de Gn 2,2 e Sl 95,7, que o prometido repouso sabático antecipa a completa realização para o povo de Deus do final escatológico dos tempos que será inaugurado com a aparição de Jesus (cf. Hb 1,1-3). O repouso sabático, neste contexto, não indica o futuro ou o repouso eterno após a morte, mas sim algo no presente. Com a nova aliança, o preceito sabático revela que a cessação do trabalho comemora o repouso do Criador na criação, ou seja, Hb 4,4 equivale a Gn 2,2 manifestando a fé na salvação concedida por Cristo. Portanto, o repouso sabático combina em si mesmo a memória da criação, a experiência da salvação e antecipa o *eschaton* junto à comunidade de fé que caminha rumo à consumação da total restauração e do repouso<sup>54</sup>.

O caminho feito nos mostrou uma progressão interpretativa na vivência do preceito sabático, como vimos no livro dos Macabeus e nos escritos de Josefo. No Antigo Testamento, a sua celebração rememora a criação e a experiência da saída do Egito. Enquanto, no Novo Testamento, Jesus se interessa em recordar a correta postura na observância desse preceito. Portanto, não seria correto concluir que os autores do Novo Testamento apresentam Jesus se distanciando ou abolindo a Lei. Na verdade, a preocupação dos textos neotestamentários subjaz na interpretação correta Lei.

Após consideradas algumas dimensões da realidade do sábado, voltaremos a nossa atenção à realidade dos fariseus, que também assumem um papel fundamental em nossa perícope e ao interno do Novo Testamento. Se, por um lado, concentraremos nossa atenção

---

<sup>54</sup> WEISS. Sabbath, *op.cit.* p. 856.

nesse grupo, tentando visualizar sua identidade, história e, particularmente, seu papel no segundo evangelho, por outro, buscaremos elementos que expliquem os conflitos entre eles e Jesus no Novo Testamento.

## 4. Os fariseus

A palavra fariseu aparece 81 vezes nos evangelhos. Esse significativo dado numérico nos revela a importância do “grupo farisaico” ao interno dos evangelhos e da realidade das primeiras comunidades cristãs. Mas quem são eles? Que influência exerciam no tempo de Jesus? Com esses e outros interrogativos nos colocamos na busca por informações sobre os fariseus.

### 4.1. Quem são os fariseus?

Muito se pesquisou sobre os fariseus<sup>55</sup>. Porém a origem da palavra fariseu permanece incerta<sup>56</sup>. Normalmente, se defende a derivação do hebraico *perushim*, que significa “os separados”, ou seja, os santos, a verdadeira comunidade de Israel<sup>57</sup>. Kurt Schubert sugere que eram um grupo que se distinguia do povo comum que não observa com rigor os preceitos da Lei<sup>58</sup>.

Em relação à origem do farisaísmo, Benedikt Otzen defende que surgiu como movimento de renovação religiosa e nacional, constituído por leigos da classe média e parte do grupo dos sacerdotes<sup>59</sup>. Quanto à data de origem, Flávio Josefo<sup>60</sup> documentou os anos 135-

---

<sup>55</sup> Roderick R. Letchford apresenta, em sua dissertação doutoral, uma extensa lista sobre os últimos estudos acadêmicos feitos sobre a realidade dos fariseus (cf. LETCHFORD, R. *Pharisees, Jesus and the kingdom: Divine Royal Presence as exegetical key to Luke 17:20-21*. Disponível em: <<http://www.digitalcollections.anu.edu.au/handle/1885/47693>>. Acesso em: 22 de out. 2015. Existe também uma referência bibliográfica importante para o estudo dos fariseus editada por Neirynck. Ela compreende os estudos publicados sobre o evangelho de Marcos entre 1950 e 1990; infelizmente não está atualizada (cf. NEIRYNCK, The Gospel of Mark, *op.cit.*, p. 641-642).

<sup>56</sup> Cf. WEISS, H. Pharisees. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 9. Michigan: Eerdmans, 1975. pp. 12-13.

<sup>57</sup> Cf. MANSOOR, M. Pharisees. In: ROTH, C.; WIGODER, G. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. V.13. New York: Macmillan Company, 1971. p. 363-366.

<sup>58</sup> Cf. SCHUBERT, K. Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 23.

<sup>59</sup> Cf. OTZEN, B. *O Judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 153.

<sup>60</sup> Flávio Josefo menciona os fariseus nas seguintes obras: *Antiguidades, Vida e Guerra*.

104 a.C, quando João Hircano era governador<sup>61</sup> e Joachim Jeremias defende que a primeira aparição deles, já como grupo organizado, nos remete ao século II antes da nossa era<sup>62</sup>.

Os fariseus provavelmente se originaram dos assideus, que se consideravam tradicionalmente seguidores de Esdras<sup>63</sup> e floresceram na época neotestamentária. Organizavam-se em fraternidade, empenhados na observância mais rigorosa dos preceitos, sobretudo os que se referiam à pureza. Portanto, é pertinente situá-los como membros de comunidades fechadas que tinham como meta a vivência dos mandamentos e as prescrições inerentes ao dízimo e às leis da pureza<sup>64</sup>.

Em âmbito social, exerceram grande influência sobre o povo, seja pela sua estratificação social, normalmente não aristocrática, seja pela preocupação em tornar a Torá aplicável a situações sempre novas. Introduziram no judaísmo a crença da vida futura e defenderam a autoridade da Torá oral ou tradição ao lado da Torá escrita. Por estas razões, encontramos-os em oposição aos saduceus e, alguns deles, a Jesus e seus discípulos, com os quais, todavia, partilharam grande parte das doutrinas e dos métodos farisaicos. O judaísmo rabínico, substancialmente, é herdeiro dos fariseus, a única corrente que sobreviveu à destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C<sup>65</sup>.

Nesta pesquisa, passaremos em revista alguns aspectos da vida dos fariseus, tentando compreender sua atuação no extrato social e diante de Jesus. É bem verdade que apresentar um quadro fidedigno deste grupo seria complexo. Portanto, nosso trabalho limitar-se-á em considerar alguns aspectos do farisaísmo.

#### **4.2. Regras de admissão na comunidade farisaica**

O rigor na observância de normas pode ser lembrado como uma das características de maior destaque entre eles. As comunidades farisaicas possuíam regras precisas para a admissão de um candidato, parecidas com aquelas do atual processo dos

---

<sup>61</sup> Anthony Saldarini data esse período entre os anos de 134 a 104 (cf. SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus: na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 11).

<sup>62</sup> Cf. JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010. p. 334.

<sup>63</sup> Cf. Ibidem.

<sup>64</sup> Cf. Ibidem, p. 333-334.

<sup>65</sup> VADEMECUM para o estudo da Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 40.

candidatos à vida religiosa ou ao sacerdócio. Josefo, testemunha ocular desse processo, informa as etapas com detalhes<sup>66</sup>.

Antes da admissão, havia um período dedicado à provação que podia durar de um mês a um ano, variando de acordo com cada candidato. Terminado o período de prova, o candidato se comprometia a observar os regulamentos da comunidade; fazia juramento na presença de um escriba, tornando-se então membro da associação e era incumbido de observar as prescrições farisaicas da pureza e do dízimo. Tais associações tinham seus chefes e assembleias e se caracterizavam pela refeição em comum. Também se inseriam publicamente em ocasiões especiais para exprimir condolências ou para festas alegres<sup>67</sup>.

Quanto ao número de membros, Josefo anota a presença de mais de 60 mil fariseus na época de Herodes, na assembleia do reino<sup>68</sup>. Contudo, existe uma dificuldade na precisão numérica, pois o termo *haber*, que designa membro da comunidade farisaica, é do período neotestamentário. Associado a este fato, em algumas perícopes dos evangelhos, escribas e fariseus são apresentados como um mesmo grupo<sup>69</sup>. Então nos perguntamos: é possível estabelecer uma clara distinção entre fariseus e outros grupos religiosos descritos nos evangelhos?

#### 4.3. Crítica de Jesus aos escribas e fariseus

Joachim Jeremias<sup>70</sup> apresenta a crítica que Jesus (Lc 11,39-44) faz aos fariseus e aos escribas com uma maneira de destacar que eram grupos diversos. Consideremos o texto de Lucas dirigido aos fariseus, como proposto por Johan Konings, para perceber se essa posição é plausível.

<sup>39</sup>O Senhor disse-lhe:

<sup>66</sup> Josefo se considera fariseu, mas vários autores questionam a sua adesão ao farisaísmo (cf. SALDARINI. *Fariseus, Escribas e Saduceus*, *op.cit.*, p. 131).

<sup>67</sup> Cf. JEREMIAS. *Jerusalém no tempo de Jesus*, *op.cit.*, p. 340.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>69</sup> É importante ressaltar que existem citações que estabelecem uma significativa separação entre um discurso de Jesus contra os teólogos que são os escribas (Lc 11,46-52;20,46) e outro aos homens da prática que são os fariseus (Lc 11, 39-44). A coalização entre fariseus e escribas aconteceu após a destruição do templo, quando a luta pela identidade judaica era de capital importância. No evangelho de Mateus tal união é mais sentida, sobretudo nos confrontos entre escribas-fariseus e a jovem comunidade cristã. Overman sugere que os textos do primeiro evangelho nos colocam diante de uma comunidade judaica estruturada e com seus respectivos papéis definidos, inclusive o do escriba. (cf. OVERMAN, A. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 116-120).

<sup>70</sup> JEREMIAS. *Jerusalém no tempo de Jesus*, *op.cit.*, p. 343.



Agora vós, *fariseus*, limpais o exterior da taça e da travessa, o vosso interior, porém, está cheio de roubo e de maldade.

<sup>40</sup>Insensatos! Aquele que fez o exterior não fez também o interior?

<sup>41</sup>Todavia, dai em esmola o que está dentro, e eis {que} tudo será puro para vós.

<sup>42</sup>Mas ai de vós, *fariseus*, porque pagais dízimo da hortelã e da arruda e de toda erva, e deixais de lado o juízo e o amor de Deus.

Isto é que deveríeis fazer, e também não negligenciar aquilo.

<sup>43</sup>Ai de vós, *fariseus*, porque amais o primeiro assento nas sinagogas se as saudações nas praças.

<sup>44</sup>Ai de vós, porque sois como os túmulos não percebíveis, e os homens andando (em redor) sobre eles não sabem.

Apresentamos também as advertências dirigidas aos mestres da Lei (escribas ou legistas, como traduz Johan Konings<sup>71</sup>) em Lc 11,46-52:

<sup>45</sup>Respondendo, algum dos legistas disse-lhe:

Mestre, dizendo isso, insultas também a nós!

<sup>46</sup>Jesus respondeu:

Ai de vós também, legistas, porque carregais os homens com cargas insuportáveis e {vós} mesmos, com um único dos vossos dedos, não tocais nas cargas!

<sup>47</sup>Ai de vós, porque construíis os túmulos dos profetas, porém, os vossos pais os mataram;

<sup>48</sup>com isso sois testemunhas e concordais com as obras de vossos pais, porque eles os mataram, vós porém construíis.

<sup>49</sup>Por isso também a sabedoria de Deus disse: Eu enviarei a eles profetas e apóstolos, e {a alguns} deles matarão e perseguirão;

<sup>50</sup>para que seja vindicada, desta geração, o sangue de todos os profetas derramado desde a fundação do mundo,

<sup>51</sup>desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e a Casa. Sim, digo-vos: {ele} será vindicado desta geração.

<sup>52</sup>Ai de vós, legistas, porque levastes a chave do conhecimento: {vós} mesmos não entrastes, e impedistes os que estavam entrando.

A partir desses textos Joachim Jeremias conclui que as censuras feitas aos fariseus não tinham nenhuma relação com uma formação teológica – própria dos escribas –, mas são dirigidas a pessoas que conduzem a vida segundo as exigências de Lei religiosa dos escribas fariseus<sup>72</sup>. Contudo, se considerarmos o paralelo mateano (Mt 23,25-36)<sup>73</sup> desse texto concluiremos que Mateus apresenta os dois grupos juntos dificultando a dissociação entre eles.

Por outro lado, concordamos com Joachim Jeremias que a apresentação desses textos bíblicos fundamenta a nossa rejeição à falsa ideia de que os fariseus eram “meros”

<sup>71</sup> Cf. KONINGS. Sinopse, *op.cit.*, p. 163.

<sup>72</sup> Cf. JEREMIAS, Jerusalém no tempo de Jesus, *op.cit.*, p. 343.

<sup>73</sup> Para visualizar o paralelo, cf. KONINGS. Sinopse, *op.cit.*, pp. 302-303.

escribas<sup>74</sup>. Porém, diante desse quadro complexo é pouco prudente estabelecer limites e categorizar esses grupos.

A tese de separação dos fariseus também ganha substância com o testemunho de Josefo, que oferece descrições dos fariseus e dos saduceus em suas obras. A seguir nos reportaremos às descrições feitas em sua obra “Guerra”<sup>75</sup>. Ali, ele afirma que os fariseus são cordiais uns com os outros, cultivam relações harmoniosas com a comunidade, atribuem tudo ao destino e a Deus. Defendem que o agir humano depende basicamente de cada pessoa, mas o destino coopera em cada ação. Acreditam que a alma é imperecível, porém os maus serão castigados eternamente e somente as almas dos bons passam para outro corpo. Socialmente, eram considerados os mais cuidadosos intérpretes da Lei e detinham a posição de primeira escala.

Quanto ao outro grupo religioso, os saduceus, Josefo enfatiza que eram grosseiros uns com os outros. Negavam o destino, pois acreditavam que Deus está além tanto da execução do próprio destino quanto do aparecimento do mal. Neste sentido, afirmavam que o ser humano controla totalmente tanto a opção para o bem como para o mal.

No livro 18 de “Antiguidades”, Josefo oferece uma descrição mais detalhada sobre a crença e o comportamento dos fariseus como grupo e filosofia<sup>76</sup>. O quadro abaixo, proposto por Anthony Saldarini, nos ajuda a visualizá-la de maneira didática:

Dimensões	Fariseus	Saduceus
Modos de vida	Simplificam o padrão de vida, não fazendo concessão ao luxo	
	Demonstravam respeito e deferência para com os mais velhos e não contradizem rispidamente suas propostas	Discutem com os mestres do caminho da sabedoria que eles seguem
Pensamento	Seguem a orientação de que aquilo que o <i>logos</i> <sup>77</sup> diz é bom	Não aceitam nenhuma observância, salvo a das Leis
	A atividade humana é explicada por uma combinação de destino e vontade humana	
	A alma sobrevive à morte	A alma perece juntamente com o corpo
	Existem recompensas e castigos sob a	

<sup>74</sup> Cf. JEREMIAS. Jerusalém no tempo de Jesus, *op.cit.*, pp. 343-345.

<sup>75</sup> Seguiremos as citações de Anthony Saldarini que nos informa que em “Guerra” 2.8.2-14 Josefo descreve os fariseus e em Guerra 2.8.14 os saduceus. O paralelo encontra-se em “Antiguidades” 18.1.2-6. Cf. SALDARINI. Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 121.

<sup>76</sup> Cf. Ibidem, p. 125.

<sup>77</sup> Saldarini recorda que *Logos* aqui provavelmente significa crenças ou doutrinas deles, não a “razão” grega ou estóica (cf. SALDARINI. Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 126).

	terra	
Influência	Influência entre a população em virtude das opiniões deles	Poucos conhecem este <i>logos</i> , mas são os de mais alta posição social
	Culto realizado conforme suas opiniões	Realizam pouca liturgia, pois as massas os obrigam a seguir o ensinamento farisaico
	Os cidadãos testemunham a excelência dos fariseus mediante a prática dos mais altos ideais de seu modo de vida e de seu discurso.	

Pode-se perceber que Josefo trata os fariseus e os saduceus como grupos conhecidos, organizados, influentes. Os saduceus provêm dos cidadãos proeminentes e muitas vezes detinham o poder ocupando altos cargos.

Os fariseus eram influentes junto à população ou aos cidadãos, e, provavelmente, constituíam uma subclasse especializada, estabelecida em cidades maiores e menores, política e socialmente ativa e poderosa ou influente em áreas restritas. Contudo, eles não eram a classe governante, mas uma parte da classe dos servidores, subordinada à classe dirigente. Josefo os menciona em tempos de agitações e de fraqueza na classe governante, quando se esperava que servidores, como os fariseus, obtivessem poder político<sup>78</sup>.

Em síntese, os fariseus e os saduceus são tratados por Josefo como parte da competição política e social pelo poder e pelo predomínio nos seguintes casos: quando João Hircano transferiu a submissão dos fariseus para os saduceus; quando Alexandra lutou para manter o controle, depois da morte de seu esposo; no começo e no fim do reinado de Herodes; na transição do governo herodiano para o dos procuradores romanos; e nos complexos acontecimentos do início da guerra contra Roma<sup>79</sup>.

Portanto, os fariseus só detiveram o poder direto e assim mesmo em grau limitado, durante o reinado de Alexandra, fator que não nos permite considerá-los membros da classe dirigente, pois buscavam constantemente o prestígio junto à classe governante. Socialmente, faziam parte da classe dos servidores, ou seja, um grupo de pessoas acima dos camponeses e de outras classes inferiores, mas dependentes da classe governante, mas não é claro as funções que desempenhavam na sociedade<sup>80</sup>.

As descrições que Josefo faz dos fariseus e dos saduceus são geralmente compatíveis com suas narrativas sobre suas ações. Contudo, tais descrições estão longe de ser

<sup>78</sup> Cf. Ibidem, p. 128.

<sup>79</sup> Cf. Ibidem, p. 133.

<sup>80</sup> Cf. Ibidem.

completas e não apresentam um quadro coerente dos pensamentos e da organização dos grupos.

Os fariseus eram notórios por sua prática da Lei e por sua habilidade em interpretar a Lei a seu próprio modo. Isso deixa subentender que tinham opiniões particulares acerca de como viver a vida judaica e, provavelmente, seguiam costumes comuns dentro de uma estrutura organizacional.

A identidade farisaica está ligada intrinsecamente com a luta pela defesa da própria fé. Benedikt Otzen indica que esse era o principal programa farisaico. Baseava-se na exigência de que as Leis da pureza – praticadas no templo pelos sacerdotes – fossem aceitas e praticadas pelo povo, engendrando sutilmente a ideologia do “sacerdócio universal” do Antigo Testamento, descrito em Êxodos 19,6<sup>81</sup>. Como pano de fundo subjaz nitidamente a premissa do Israel puro e santo.

#### **4.4. A influência política dos fariseus**

Recorrendo novamente a Josefo, procuremos considerar a breve descrição que faz dos fariseus em “Antiguidades”, livro 13, quando versa sobre o período dos asmoneus. E ainda, a uma informação mais longa, no início do livro 18 (começo do século I d. C), paralela à descrição de seu livro “Guerra”, anteriormente citado. Nesses trechos, o autor narra como os fariseus perderam influência durante os conflitos com João Hircano e sua posterior recuperação durante o reino de Alexandra, seguida de nova queda, após a morte da rainha. Durante o período de Herodes, os fariseus se recusaram a prestar-lhe o voto de fidelidade. Isso é significativo, pois quem recusava tal submissão ao rei tinha a vida extirpada. No entanto, no caso dos fariseus, nada acontece<sup>82</sup>.

Destaque-se que a visão de Josefo sobre os fariseus, segundo o ponto de vista da classe governante, aponta para um grupo sem maior importância, portanto negligenciado. Essa postura de Josefo muda diante da sua descrição dos líderes e grupos que disputavam poder e reconhecimento, quando observa que os fariseus e outros grupos se tornaram relevantes para a política da nação<sup>83</sup>.

No período dos asmoneus, as relações entre fariseus e dirigentes asmoneus eram muitas vezes problemáticas. Os fariseus buscavam influência junto aos asmoneus, trabalhando

<sup>81</sup> Cf. OTZEN. O judaísmo na antiguidade, *op.cit.*, pp. 155-156.

<sup>82</sup> Cf. JEREMIAS. Jerusalém no tempo de Jesus, *op.cit.*, p. 354.

<sup>83</sup> Cf. SALDARINI. Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 98.

para eles como servidores e arregimentando-os como patronos. Ao mesmo tempo, perseguiram seus interesses como qualquer outro grupo. Josefo os cita, quase como atores figurantes, somente em período de crises e conflitos<sup>84</sup>.

Os fariseus surgem no palco social pela primeira vez em um conflito com João Hircano, que também era fariseu. Inicialmente existia uma relação amigável, baseada no relacionamento patrono-cliente entre Hircano, que era governador, e os fariseus. A unidade foi rompida devido ao fato de Eleazer, que era fariseu, sugerir a Hircano a renúncia como sumo sacerdote por ser filho de mãe ex-prisioneira<sup>85</sup>.

O governador pediu a morte de Eleazer. Porém os fariseus não foram favoráveis a ela. Hircano ficou mais irritado e, por consequência, rejeitou-os como clientes e aliados, concedendo o lugar aos saduceus. E ainda ab-rogou as regulamentações peculiares aos fariseus e puniu aqueles que as observavam<sup>86</sup>.

Com a morte de Hircano, sobe ao trono seu filho Alexandre (103-76). Josefo o elogia pelas conquistas e embates com outros grupos e por sua opressiva crueldade. Mas o critica por suas políticas desastrosas que instigaram o povo ao distúrbio e à revolta e semearam conflitos em todo o reino<sup>87</sup>.

No entanto, em seu leito de morte, Alexandre legou seu reinado à rainha Alexandra, a quem pediu que fizesse uma coalizão com os fariseus. A intenção era conquistar o povo, uma vez que os fariseus tinham a habilidade de influenciar a opinião pública. Tal habilidade coexistia com o fato de, às vezes, terem agido movidos pela inveja e, politicamente, deixarem-se conduzir pela ânsia de poder sobre as leis que governavam a vida judaica doméstica. A despeito disso, Alexandre ainda sugere que a futura rainha lhes conceda poder e lhes prometa não agir sem o consentimento deles. Alexandra segue ao pé da letra as orientações de Alexandre e, com isso, os fariseus detêm o poder<sup>88</sup>. Todavia, o poder deles era limitado, pois não podiam punir, com base na autoridade, os antigos conselheiros aliados de Alexandre que tinham crucificado os seus oitocentos oponentes<sup>89</sup>.

Por causa da crucifixão, o desejo de vingança por parte dos fariseus criou um conflito interno entre eles e os antigos partidários de Alexandre, levando-os a assassinar

---

<sup>84</sup> Cf. Ibidem, p. 98.

<sup>85</sup> Cf. OVERMAN, O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo, *op.cit.*, p. 26.

<sup>86</sup> Cf. SALDARINI, Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 101.

<sup>87</sup> Cf. Ibidem, p. 102.

<sup>88</sup> Nesse cenário Josefo os descreve como um grupo de interesse político competindo pelo poder e pela influência, e considera a influência e o poder deste grupo sobre a classe governante em dependência direta do status e da influência deles em meio ao povo

<sup>89</sup> Cf. Ibidem, p. 102-104.

alguns e pedirem à rainha a execução de outros. Diante dessas reivindicações, os partidários de Alexandre pediram à rainha permissão para vigiar suas fortalezas e, assim, salvar-se dos fariseus no exílio; tal petição foi aceita!<sup>90</sup>

Os conflitos continuam após a morte de Alexandra, mas os fariseus não são mais mencionados. É provável que tenham perdido a influência e a popularidade junto ao povo, devido ao modo pelo qual exerceram o poder sobre ele. Deste modo, perderam o poder político para os grupos de interesse, coalizões e facções rivais<sup>91</sup>.

No tempo do reinado de Herodes, os fariseus parecem ser seus aliados incomodados ou a contragosto. Eles mantiveram distância de Herodes, seja porque temiam seu poder autocrático, seja porque discordavam fundamentalmente de suas políticas.

Apesar disso, os fariseus permaneceram como força política ativa que Herodes reconhecia, procurava conservar de forma benevolente e tratou com grande seriedade, quando eles se tornaram uma ameaça<sup>92</sup>.

Os conflitos entre Herodes e os fariseus são identificados no final do seu reinado, quando Ferora, irmão de Herodes conspirou para que Antípater, filho de Herodes, o sucedesse. Neste período, os fariseus estreitaram os laços com a mulher de Ferora, fator que, provavelmente, leva Josefo a descrevê-los como influenciadores de mulheres, como já haviam feito na geração anterior, com Alexandra. Josefo ainda recorda que os fariseus eram capazes de ajudar grandemente o rei em virtude da providência deles; contudo, tencionavam claramente a combatê-lo e a prejudicá-lo<sup>93</sup>.

Os fariseus são, com certeza, um grupo de interesse político que pretendia influenciar o modo segundo o qual a vida judaica era vivida religiosa, social e politicamente. Alguns fariseus faziam parte da classe dos governantes e do sinédrio. E, às vezes, gozavam de uma base de poder parcialmente independente, mediante sua influência junto ao povo<sup>94</sup>.

Jacob Neusner afirma que os fariseus deixaram de ser um grupo politicamente ativo, abandonaram a arena política durante o tempo de Herodes e dos romanos e assumiram características sectárias. Esse ponto de vista parece-nos problemático, pois desvencilha a política da religião, que é pouco aceitável em um contexto no qual as duas realidades eram caminhavam atreladas<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>93</sup> Ibidem, p.112.

<sup>94</sup> Ibidem, pp. 118-119.

<sup>95</sup> NEUSNER, J. *From politics to piety*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 2003. pp. 65-66.

Não obstante, o caminho percorrido até aqui nos dá segurança para contestar Neusner e afirmar que os fariseus eram, em primeiro lugar, um grupo fundamentado política e religiosamente em uma sociedade complexa. E, em segundo, eram interessados no poder político, ou seja, em serem agentes contínuos na sociedade de modo geral, sobretudo quando o poder secular representava um obstáculo para a observância da Lei<sup>96</sup>.

#### 4.5. Lugar dos fariseus na sociedade judaica

Em relação ao lugar que os fariseus ocupavam na sociedade judaica pairam muitas controvérsias. Antes de tudo, é necessário compreender que o *status* social farisaico não era estável, como o dos líderes hereditários ou tradicionais (sacerdotes, anciãos, do povoado, etc), de modo que recrutavam constantemente novos membros e competiam pelo prestígio com os que se achavam no poder<sup>97</sup>.

A teoria mais comum sobre o papel social dos fariseus foi popularizada no mundo de língua inglesa por Lauterbach. Este defende que eram um movimento de escribas leigos, um grupo de estudiosos e intelectuais religiosos que substituíram os líderes tradicionais e obtiveram grande autoridade sobre a comunidade<sup>98</sup>.

Existem também controvérsias sobre a historicidade da presença dos fariseus na Galileia, pois se defende que as tradições usadas por Marcos refletem mais uma necessidade da comunidade primitiva do que um determinado contexto histórico<sup>99</sup>.

Em suma, os dados são por demais ambíguos para permitirem determinada conclusão a respeito da presença dos fariseus na Galileia. Se eles estavam ali, formaram uma força social de pouca importância, provavelmente nova, lutando para atrair o povo para seu modo de vida. Isto explicaria por que estavam em constante conflito com Jesus e com outros oponentes da piedade tradicional, diferentes da que eles mesmos praticavam. Todavia, continua incerto se estiveram na Galileia e qual papel desempenharam na região. A presença deles na tradição de Marcos sugere que rivalizavam com Jesus e buscavam prestígio<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Cf. SCHÜRER, E. The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ. Edinburgh: Clark, 1979. p. 394.

<sup>97</sup> Cf. SALDARINI, Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 292.

<sup>98</sup> Cf. Ibidem, p. 294.

<sup>99</sup> Cf. Ibidem, p. 301.

<sup>100</sup> Cf. Ibidem, pp. 145-146.

#### 4.6. O papel dos fariseus no Evangelho de Marcos<sup>101</sup>

No evangelho de Marcos, a presença dos fariseus é descrita de maneira limitada: eles aparecem somente em cinco casos e sempre em conflito com Jesus<sup>102</sup>. Os escribas e fariseus são mencionados juntos em duas ocasiões, quando estão em atrito com Jesus (Mc 2,16; 7,1.5). Os fariseus são também associados aos herodianos, duas vezes (Mc 3,6;12,13), em contexto mais politizado.

Em Marcos, os fariseus são situados geograficamente na Galileia, exceto quando são enviados, junto com os herodianos, para apanhar Jesus em Jerusalém (Mc 12,13). Ao contrário de Josefo, que os vê intimamente ligados aos chefes em Jerusalém, Marcos os apresenta como ativos somente na Galileia<sup>103</sup>.

A posição social dos fariseus pode ser deduzida pelos assuntos que debatiam com Jesus: jejum (2,18), a observância sabática (2,24; 3,2), o divórcio (10,2), questionam a autoridade de Jesus (8,11) sobre questões de pureza, o fato de fazer refeição com os pecadores e tentam apanhar Jesus em uma cilada sobre a questão do pagamento das taxas romanas (12,13).

Eles aparecem como um grupo bem relacionado que procurava controlar ou influenciar, tanto quanto possível, os fatores políticos, legais e sociais que pudessem determinar as práticas e opiniões sociais da comunidade. Portanto, segundo Marcos, os fariseus eram chefes reconhecidos na comunidade galilaica, o que significava que tinham posição de destaque na comunidade, influência, quando não poder, junto ao povo e a outros líderes da comunidade<sup>104</sup>. Jesus, que provinha de uma família de artesãos de classe inferior, não tinha a posição social, a honra e a influência para exigir respeito como mestre, como demonstra o seu retorno a Nazaré (Mc 6,2)<sup>105</sup>.

Em Marcos, os fariseus aparecem como um grupo detentor da interpretação particular de certas Leis e práticas. Junto com os escribas, buscam prestígio e consequente controle entre o povo como peritos religiosos, e, nesta busca, rivalizavam com Jesus<sup>106</sup>.

Anthony Saldarini sublinha que os fariseus apresentados em Marcos não estão sediados em Jerusalém, contrariamente à posição de Josefo. Eles não são um grupo

<sup>101</sup> Cf. Ibidem, p. 93.

<sup>102</sup> Mc 2, 18; 2,24; 3,2; 8,11.15; 10,2.

<sup>103</sup> SALDARINI. Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 160.

<sup>104</sup> Cf. NEUSNER, J.; CHILTON, B. *In quest of the historical Pharisees*. Texas: Baylon University Press, 2007. pp. 67-75.

<sup>105</sup> Cf. SALDARINI, Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 162-164.

<sup>106</sup> Cf. Ibidem, p. 168.



estritamente político, mas possuem interesses de viés partidário, motivo que talvez justifique sua associação aos escribas e herodianos e a não menção deles nas cenas da paixão e morte de Jesus<sup>107</sup>.

Ainda que Marcos não saiba grande coisa sobre os fariseus e escribas históricos, como M. Cook<sup>108</sup> afirma, consegue reproduzir o antigo padrão social dominante e situa os fariseus no limiar da classe governante. Dado que constituem um grupo de interesse político destituído de poder, não exercem atividade em Jerusalém. Embora não possamos ter certeza de que Marcos e suas fontes nos dão uma imagem completamente acurada dos fariseus com uma poderosa força comunitária na Galileia no começo e meados do primeiro século, o papel deles na sociedade galilaica é bastante provável<sup>109</sup>.

Concluída esta revisão junto a diversas fontes sobre a realidade do sábado e dos fariseus, é conveniente fazer as seguintes observações: em primeiro lugar, percebemos que de alguma maneira sempre existiu uma preocupação especial em relação ao sábado. Essa atenção foi constatada através da pesquisa extrabíblica e da apresentação do sábado no Antigo e no Novo Testamento. Talvez a grande problemática em torno do sábado seja mais de caráter hermenêutico do que jurídico, pois a ênfase se coloca mais em como celebrá-lo e santificá-lo do que em estabelecer sua importância.

Em segundo, constatamos que os fariseus não eram um grupo político propriamente dito, mas caracterizado por interesses políticos com vimos em diversos momentos da história. A descrição deles nos evangelhos é negativa, talvez devido às controvérsias da Igreja primitiva com os adeptos do farisaísmo, pois a primeira preocupação dos fariseus era cumprir a Lei em sua totalidade.

Veremos, a seguir, que os fariseus são apresentados como opostos à postura de Jesus em dia de sábado, através do estudo da perícopa de Mc 2,23-28.

---

<sup>107</sup> Cf. SALDARINI. Fariseus, Escribas e Saduceus, *op.cit.*, p. 160. A última aparição dos fariseus no evangelho de Marcos é no capítulo 12,13 quando questionam Jesus acerca do imposto devido a César, a mando dos anciãos e escribas.

<sup>108</sup> Cf. Ibidem.

<sup>109</sup> Cf. Ibidem, p. 170.

## CAPÍTULO II: ANÁLISE EXEGÉTICA DE MC 2,23-28

Neste capítulo, nos propomos a analisar exegeticamente a perícope em pauta. A análise partirá da apresentação do texto grego (1.) e sua tradução (2.). Em seguida, apresentaremos algumas notas de crítica textual (3.), buscando identificar algumas variantes, de acordo com o aparato crítico da quarta edição de *The Greek New Testament* do *Novum Testamentum Graece*.

Em nosso trabalho, seremos conduzidos pelos passos metodológicos indicados por Uwe Wegner<sup>1</sup> e Cássio Murilo Dias Silva<sup>2</sup>, que nos auxiliarão no estudo da delimitação da perícope (4.), na análise da sua composição interna (5.) e do seu contexto vital (6). Através da análise dos campos semânticos, perceberemos a problemática principal que norteia a perícope (7.).

Uma vez estabelecida a problemática interna da perícope e o seu contexto remoto e próximo, faremos a análise semântica de alguns de seus verbos (8.) os quais nos favorecerão na resposta à nossa pergunta central sobre a realidade do senhorio de Jesus em dia de sábado. E em seguida, concluiremos apresentando algumas considerações sobre o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (9.) que aparece no versículo 28 da nossa perícope e elucidaremos o significado que Marcos atribui ao termo nessa específica parte do seu evangelho.

### 1. Texto grego

<sup>23</sup>Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς **σάββασιν** παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τύλλοντες τοὺς στάχυν.

<sup>24</sup>καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς **σάββασιν** ὃ οὐκ ἔξεστιν;

<sup>25</sup>καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,

<sup>26</sup>πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὓσιν;

<sup>27</sup>καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ **σάββατον** διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ **σάββατον**

<sup>28</sup>ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ **ἀνθρώπου** καὶ τοῦ σαββάτου.

<sup>1</sup> WEGNER. Exegese do Novo Testamento, *op.cit.*

<sup>2</sup> SILVA. Metodologia de exegese bíblica, *op.cit.*

## 2. Tradução<sup>3</sup>

<sup>23</sup>E aconteceu que ele, no **sábado**, caminhava através das plantações, e os seus discípulos começaram a abrir caminhos, arrancando espigas.

<sup>24</sup>E os fariseus diziam-lhe: Vê! Por que fazem no **sábado** o que não é permitido?

<sup>25</sup>E diz-lhes: Nunca lestes o que fez Davi quando estava necessitado e ficou com fome, ele e os com ele,

<sup>26</sup>Como entrou na casa de Deus, no {tempo do} sumo sacerdote Abiatar, e comeu os pães de proposição, quando é permitido comer senão aos sacerdotes, e deu aos que estavam com ele?

<sup>27</sup>E dizia-lhes: O **sábado** foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do **sábado**.

<sup>28</sup>De modo que o Filho do Homem é senhor também do **sábado**.

### 2.1. Nota de Tradução

A Bíblia do Peregrino<sup>4</sup> traduz o v. 28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου da seguinte forma: “De sorte que este Homem é senhor também do sábado”. Neste sentido, Johan Konings<sup>5</sup> informa que traduzir o termo Filho do Homem por “o homem”, com sentido geral, se distancia sutilmente do sentido profético e escatológico que subjaz ao termo utilizado por Daniel.

## 3. Algumas notas de crítica textual

Do ponto de vista da Crítica Textual, *grosso modo*, o texto de Mc 2,23-28 é bem estabelecido, não existindo nenhuma séria variante textual, de acordo com o aparato crítico da quarta edição de *The Greek New Testament*.

Contudo, segundo a XXVII edição Nestle-Aland (1993) do texto grego do Novo Testamento (*Novum Testamentum Graece*), há várias pequenas variantes que devem ser observadas:

### A. Mc 2,23: **paraporeu,esqai**

a) **diaporeu,esqai** (*atravessar*). O infinitivo presente médio **paraporeu,esqai** (passar ao lado) é substituído pelo verbo **diaporeu,esqai** (*atravessar*) nos seguintes

<sup>3</sup> Apresentamos a tradução proposta por Johan Konings (cf. KONINGS, Sinopse, *op.cit.*, p. 78).

<sup>4</sup> BIBLIA do Peregrino. Mc 2,28. São Paulo: Paulus, 2000.

<sup>5</sup> KONINGS, J. Marcos. São Paulo: Loyola, 1994. (Bíblia passo a passo). p. 19.

manuscritos: B (Códice Vaticano; século IV); C (Códice Efraimita; século V); D (Códice Beza; século V); pelo manuscrito minúsculo 2427 (provavelmente do século XIV); e pela Vetus Latina (textos até o século IV).

*b)* *paraporeuo,menon* (passando ao lado; que passa ao lado). O infinitivo presente médio *paraporeu,esqai* (passar ao lado) é substituído pelo particípio médio acusativo *paraporeuo,menon* no manuscrito minúsculo 565, do século IX.

*c)* *poreu,esqai* (passar). O infinitivo presente médio *paraporeu,esqai* (passar ao lado) é substituído pelo infinitivo presente médio do verbo não preposicionado *poreu,esqai* (passar) no manuscrito W (Washingtoniano; do século IV ou V) e na família textual 13, composta por manuscritos minúsculos dos séculos XI-XV.

*d)* *paraporeu,esqai* (passar ao lado). Finalmente, o infinitivo presente médio *paraporeu,esqai* é utilizado pelos seguintes manuscritos: P<sup>88</sup> (Papiro 88; do século IV); a (Códice Sinaítico; século IV); Q (Códice de Tbilisi; século IX); pelos manuscritos minúsculos 700 (século XI) e 892 (século IX); por um Lecionário do século X (2211); com variação da ordem, é utilizado também pelos manuscritos unciais A (Códice Alexandrino; século V) e L (Paris; século VIII), pela família textual 1, composta por manuscritos minúsculos dos séculos X-XIV, pelo manuscrito minúsculo 33 (século IX) e pelo texto da maioria dos manuscritos, incluindo o texto koiné bizantino.

Análise dos dados: Do ponto de vista da crítica externa, utilizando os critérios da quantidade de manuscritos e datação, deve-se imediatamente descartar as variantes “b” e “c”. Somente a partir da crítica externa, seria impossível decidir entre as variantes “a” e “d”. Ambas são bem atestadas por vários manuscritos de comprovada autoridade e de datação bastante tardia. Contudo, a forma *paraporeu,esqai* parece ser preferível, pois o verbo *diaporeu,omai* nunca foi utilizado por Marcos. Revela-se muito mais como uma harmonização com o texto de Lucas 6,1, já que há o uso da preposição *dia*, na sequência frasal do mesmo versículo.

## **B. Mc 2,23: o`do.n poiei/n ti,llontej**

*a)* *h;rxanto o`do.n poiei/n ti,llontej* (“começaram a fazer caminho [= caminhar, avançar], colhendo”): esta variante é testemunha pelo manuscrito B (Códice Vaticano; século IV); pela família textual 1, composta por manuscritos minúsculos dos séculos X-XIV; pelos

manuscritos minúsculos 892 (século IX) e 2427 (provavelmente do século XIV); e por outros manuscritos que apresentam pequenas variações (al) em relação ao Texto Majoritário (M).

b) h;rxanto o`do.n porou/ntej ti,llontej (“começaram viajando, colhendo”): esta variante textual está presente na família textual 13, composta por manuscritos minúsculos dos séculos XI-XV; no manuscrito minúsculo 565 (na margem); e por poucos (pc) manuscritos que apresentam pequenas variações em relação ao Texto Majoritário (M).

c) h;rxanto ti,llein (“começaram a colher”): esta variante é atestada nos seguintes manuscritos: nos unciais D (Códice Beza; do século V) e W (Códice Washingtoniano; do século IV ou V); e na *Vetus Latina*.

d) h;rxanto o`do.n poiei/n ti,llontej (“começaram a fazer [abrir, construir] um caminho, colhendo”): este é o texto assumido por Nestle-Aland como pertencente à grande maioria dos manuscritos.

Análise dos dados: Do ponto de vista da crítica externa, considerando a quantidade, a datação e a qualidade dos manuscritos, a variante “b” deve ser imediatamente descartada. A variante “c” pode ser explicada como assimilação com o texto de Mateus 12,1, apesar de ser bastante antiga. Restam as variantes “a” e “d”: a variante “d”, além de ser mais bem testemunhada, parece ser preferível. A correção feita pela variante “a” parece dizer respeito ao conteúdo da reprovação dos fariseus: pelo contexto (vv. 25-26), percebe-se que os discípulos não são criticados pelo fato de abrirem um caminho em meio à plantação, ou seja, de cortar os feixes de espigas no sábado, mas simplesmente pelo fato de, ao passarem, eles colhem espigas para matar a fome.

### **C. Mc 2,25: le,gei auvtoi/j**

a) kai. auto.j e;legen auvtoi/j (“E ele lhes dizia”). Esta primeira variante é testemunhada pelo manuscrito A (Códice Alexandrino; do século V); pela família textual 1, composta de manuscritos minúsculos dos séculos X-XIV; e pelo Texto Majoritário (M).

b) kai. auvto.j le,gei auvtoi/j (“E ele lhes diz”). A variante está presente somente em manuscritos minúsculos: 28 (século XI), 1241 (século XII) e 1424 (século IX ou X); e em poucos (pc) manuscritos que apresentam pequenas variações em relação ao Texto Majoritário (M).

c) kai. avpokriqeij ei=pen auvtoi/j (“E respondendo, disse-lhes”). Tal variante textual é encontrada no manuscrito uncial D (Códice Beza; século V) e no Códice de Tbilisi (século IX), com pequenas variações.

d) kai. e;legen auvtoi/j (“E lhes dizia”). Esta leitura se encontra no Papiro 88 (século IV); no Códice Vaticano (B; século IV); nos manuscritos minúsculos 565 (século IX) e 2427 (provavelmente do século XIV); no Lecionário 2211 (século X).

e) kai. le,gei auvtoi/j (“E lhes diz”). Esta variante é atestada por vários manuscritos unciais: o Códice Sinaítico (a; século IV), o Códice Efraimita (C; século V), o Códice Régio (L; século VIII) e o Códice Washingtoniano (W; século IV ou V); pela família textual 13, composta por manuscritos minúsculos dos séculos XI-XV; pelos manuscritos minúsculos 33 (século IV), 700 (século XI; com pequenas variações) e 892 (século IX); e por poucos (pc) manuscritos que apresentam pequenas variações em relação ao Texto Majoritário (M).

Análise dos dados: A variante “c” é a mais frágil e deve ser descartada por se tratar claramente de uma harmonização com o texto Lc 6,3. A variante “b” é frágil pela qualidade, quantidade e datação dos manuscritos que a atestam, além do mais ela não explica o surgimento das outras variantes: se houvesse o pronome *auvto,j* no texto original não se explica por que alguém o retiraria. Pelo mesmo motivo deve ser descartada a variante “a”. Ademais, as variantes “a”, “b” e “c” terminaram como leituras mais longas, contradizendo o princípio: *lectio brevior, lectio potior* (“leitura mais breve, leitura mais forte”). As variantes “d” e “e” são bastante semelhantes e igualmente muito fortes, sem maiores diferenças em relação ao significado. O uso do imperfeito *e;legen* (variante “d”) parece ser uma assimilação com o versículo 24, numa tentativa de harmonizar os tempos verbais. Assim, o uso do tempo presente (variante “e”) se torna *lectio difficilior*, devendo ser preferida.

#### **D. Mc 2,26: tou.j i`ereij**

a) toi/j i`ereu/sin (aos sacerdotes). Esta variante é atestada pelos seguintes manuscritos unciais: Códice Alexandrino (A; do século V), Códice Efraimita (C; do século V), Códice Beza (D; século V), Códice Régio (L; século VIII), Códice de Tbilise (século IX) e Códice Washingtoniano (século IV ou V); pelos manuscritos minúsculos da família textual 1, composta por textos dos séculos X-XIV; e pelo Texto Majoritário (M) dos manuscritos bizantinos.

b) toi/j i`ereu/sin mo,noij (aos sacerdotes somente). Esta leitura é testemunhada pelo Códice Sãogalense (século IX); pelo manuscrito minúsculo 33 (século IX); por poucos (pc) manuscritos que apresentam pequenas variações em relação ao Texto Majoritário (M); é

atestada também em alguns manuscritos da versão copta dos dialetos saídico e bohairico, entre outras versões, embora com pequenas variações em relação ao texto grego.

c) *toi/j avrciereu/sin* (aos sumos sacerdotes). Esta leitura se encontra no manuscrito uncial do Códice Beratino (século VI); nos manuscritos minúsculos 28 (século XI), 579 (século XIII) e 1241 (século XII), além de poucos (pc) manuscritos com pequenas variações em relação ao Texto Majoritário (M).

d) *tou.j i`erei/j* (os sacerdotes). A leitura adotada no texto de Nestle-Aland é atestada pelos códices unciais a (Sinaítico; século IV) e B (Vaticano; século IV); pelos manuscritos minúsculos 892 (século IX) e 2427 (provavelmente do século XIV); e por alguns manuscritos coptas dos dialetos saídico e bohairico. Esta é uma construção consagrada no grego neotestamentário: verbo no infinitivo com o substantivo no acusativo com função de sujeito.

Análise dos dados: No início deste versículo, há uma proposta de omissão da palavra *pw/j* (como) e da expressão *evpi. VAbiaqa.r avrciere,wj* (“sob [=no tempo de] o sumo sacerdote Abiatar”) em alguns manuscritos, mas que não parece se sustentar. Muito provavelmente a ausência da frase sobre Abiatar se trata de uma tentativa de corrigir um erro de Marcos, pois o sumo sacerdote do tempo deste episódio era o pai de Abiatar: Aquimelec (1Sm 21,1). Em relação às variantes principais, pode-se dizer imediatamente que as variantes “a” e “b” devem ser descartadas por se tratar de um desejo de harmonização com o texto de Mateus 12,4. A variante “b” é muito mal atestada, além dos manuscritos serem recentes e de qualidade inferior. A leitura “c”, além de ser atestada por manuscritos mais recentes, parece ser uma correção para harmonizar o texto com o início do versículo 26. Assim, a variante “d”, além de ser atestada por ótimos manuscritos do século IV, é a *lectio brevior*. Por isso, deve ser preferida.

**E. Mc 2,27-28: kai. e;legen [...] w[ste ku,rio,j evstin o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou kai. tou/ sabba,tou**

a) *le,gw de. u`mi/n o[ti to. sa,bbaton dia. to.n a;nqrwpon evkti,sqh [...]* *w[ste ku,rio,j evstin o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou kai. tou/ sabba,tou* (“Digo, porém, a vós: o sábado para o o homem foi criado. [...] Assim, o Filho do Homem é senhor também do sábado”). Esta variante é atestada somente no manuscrito uncial Washingtoniano (W), do século IV ou V, e na versão Siríaca Sinaítica (séculos III-IV) com pequenas variações.

b) kai. e;legen auvtoi/j\ to. sa,bbaton dia. to.n a;nqrwpon evge,neto\[...] w[ste ku,rio,j evstin o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou kai. tou/ sabba,touÅ (“E dizia-lhes: o sábado para o homem foi feito. [...] Assim, o Filho do Homem é senhor também do sábado”). Esta variante é atestada em todos os outros manuscritos. O manuscrito uncial D (Códice Beza; do século V) e a *Vetus Latina* apresentam uma pequena variação somente no início: “Digo, porém, a vós”. Análise dos dados: Somente o critério da crítica externa é suficiente para que se opte pela variante “b”. A quantidade e a qualidade dos manuscritos que testemunham a leitura “b” é imensamente superior do que o outro testemunho. Não sem motivo este foi o texto adotado por Nestle-Aland.

### 3.1. Conclusão global sobre a Crítica Textual

O caminho apresentado é importante para delinear as preferências do autor do segundo evangelho e também uma sutil tentativa de harmonizar seu texto com o de Lucas. Por outro lado, nos dá segurança para trabalhar o texto de maneira sincrônica, ou seja, do modo que foi recebido pelos seus primeiros destinatários.

As poucas variantes que aparecem no texto, que nós sublinhamos, corroboraram para a teoria que defenderemos mais adiante, que esse texto era importante para a comunidade e, foi conservado pois apresentava significativos conflitos entre os seguidores de Jesus e o grupo dos fariseus.

Enfim, o texto de Mc 2,23-28 está bastante bem estabelecido na edição crítica de Nestle-Aland. Assim, neste trabalho exegético, será seguido o texto exatamente como se encontra na 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* (1993).

## 4. Delimitação da perícopes

A delimitação de uma perícopes é importante, pois os textos bíblicos não foram escritos na maneira que hoje os encontramos em nossas traduções. Eles foram redigidos sem espaços entre as palavras e sem subdivisões de versículos e capítulos. O nosso próximo passo, portanto, tem como objetivo demonstrar o lugar do texto dentro do evangelho, estabelecendo o seu início e fim.



#### 4.1. Contexto remoto e próximo

A grande maioria dos estudiosos do segundo evangelho subdivide o texto em três grandes seções. Neste trabalho, adotaremos a estrutura proposta por Jean Radermakers<sup>6</sup>:

1. Primeira seção
  - a) Prólogo: O início da Boa Notícia (1,9-13)
  - b) Autoridade e o poder de Jesus mediante palavras e ações (1,14-3,6)
  - c) Atividade de Jesus ao redor do mar da Galileia (3,7-8,26)
2. Segunda seção
 

Caminho para Jerusalém (8,27-10,45)
3. Terceira seção
 

Jesus em Jerusalém (11,1-16,8)

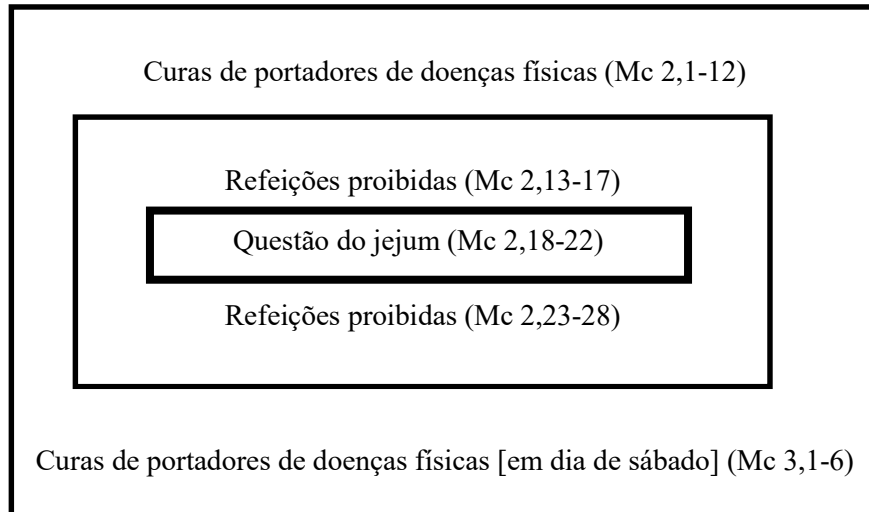
O texto em estudo faz parte da primeira seção, dividida em três subseções, na qual se enfatiza a revelação da identidade de Jesus, em suas palavras e ações. Mc 2,23-28 localiza-se, portanto, na segunda subseção da primeira seção, que pode ser assim intitulada: a autoridade e o poder de Jesus.

Do ponto de vista redacional, a presente perícopa faz parte do contexto próximo de um conjunto mais amplo, o das controvérsias (Mc 2,1-3,6), entre Jesus e as autoridades judaicas. Mc 2,23-28 é a quarta, das cinco controvérsias. Essas perícopes possuem uma estrutura quiástica<sup>7</sup>, como sugere Júlio Paulo Tavares Zabatiero<sup>8</sup>, com o seguinte esquema:

<sup>6</sup> RADERMAKERS. La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc, *op.cit.*, p. 2.

<sup>7</sup> Cássio Murilo define *quiasmo* como uma sequência de palavras, frases ou ideias que reaparecem em forma invertida. A técnica do quiasmo pode servir para evidenciar a importância dos elementos que estão no centro (cf. SILVA. Metodologia de exegese bíblica, *op.cit.*, p. 75).

<sup>8</sup> Cf. ZABATIERO, J. P. T. Construindo a identidade messiânica de Jesus. Uma Leitura sócio-semiótica de Marcos 1,1-3,35. *Perspectiva Teológica*, v. 38, n.104, pp.65-87, 2006. (aqui: p. 84).



O quadro acima favorece a constatação de uma simetria estrutural que organiza o texto da seguinte forma: *milagre – comida – jejum – comida – milagre*<sup>9</sup>. Comentando esta estrutura do conjunto das controvérsias, Carlo Maria Martini sublinha que a centralidade em 2,18-22 remete à intenção do autor em focalizar Jesus como esposo messiânico que traz a novidade do Reino e a salvação<sup>10</sup>. Nosso trabalho, mais adiante, deverá identificar tal novidade, por hora, consideremos a delimitação textual da perícopes em estudo.

Esta se inicia com a indicação temporal ἐν τοῖς σάββασι παραπορεύεσθαι (ao passar num sábado) que, associada com a mudança espacial διὰ τῶν σπορίμων (pelas plantações) e a expressão καὶ ἐγένετο, em 2,23, reforçam a ideia de começo e do cenário diferente da ambientação descrita na perícopes anterior, que era a casa de Levi (2,15-22). Os personagens envolvidos são os mesmos do relato precedente (Jesus, os discípulos e os fariseus escrupulosos observantes da lei). Porém, temos mudança na argumentação: passa-se da discussão sobre a prática do jejum para o da observância do sábado.

É significativo que τὸ σάββατον apareça cinco vezes (2:23, 24, 27\*2, 28), sublinhando a temática central da perícopes emoldurada pelas expressões τοῖς σάββασι, no v. 23 e τοῦ σαββάτου, no v. 28. A moldura em forma de inclusão e a conjunção subordinada grega ὥστε, no v. 28, sintetizam o conteúdo teológico da inteira perícopes, denotando pertencer a uma tradição antiga. Enfim, a entrada de Jesus na sinagoga, em 3,1, sinaliza o término da perícopes, dando início a nova cena, e ao mesmo tempo, indicando a correlação temática com Mc 3,1-6, que é a próxima perícopes.

<sup>9</sup> MOLONEY, F. J. The Gospel of Mark. Peabody: Hendricken, 2002. pp. 46-47.

<sup>10</sup> Cf. MARTINI, Introduzione al Vangelo secondo Marco. In: DANIELI, G. (eds.) Il Messaggio della salvezza: Matteo, Marco e opera lucana. V. VI. Torino: Elledici, 1984. p. 215.

## 5. Composição interna do texto e segmentação

Do ponto de vista da estrutura narrativa, a perícopes em estudo se estrutura em três momentos: (1) tempo-ação dos discípulos; (2) reação dos fariseus; (3) resposta de Jesus.

### (1) Tempo-ação dos discípulos

E aconteceu que ele, no sábado, caminhava através das plantações, e os seus discípulos começaram a abrir caminhos, arrancando espigas.

### (2) Reação dos fariseus

E os fariseus diziam-lhe:

Vê! Por que fazem no sábado o que não é permitido?

### (3) Resposta de Jesus

#### (a) Argumentos escriturísticos

E diz-lhes:

Nunca lestes o que fez Davi quando estava necessitado e ficou com fome, ele e os com ele, como entrou na casa de Deus, no {tempo do} sumo sacerdote Abiatar, e comeu os pães de proposição, que não é permitido comer senão aos sacerdotes, e deu aos que estavam com ele?

#### (b) Conclusão: afirmação de autoridade

E dizia-lhes: O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado.

De modo que o Filho do Homem é *senhor também do sábado*.

A estruturação do texto nos ajuda a visualizar claramente as suas três unidades internas. A primeira, naturalmente, é a ação dos discípulos e a reação dos fariseus (23-24). A segunda é a resposta de Jesus, baseada em 1 Sm 21 (25-26) e a terceira é a outra resposta que Jesus oferece, recordando o significado original do sábado (27-28). A estruturação evidencia ainda uma significativa simetria no texto, permitindo focalizar, ora o líder, ora os seus seguidores, conforme indicado na tabela:

2,23	A	Jesus	
	B		Discípulos
2,24	B		Discípulos
2,25	A	Davi	
	B		Seguidores
2,26	A	Davi	

	B		Seguidores
2,27	B		Humanidade
2,28	A	Filho do Homem	

Outra simetria significativa é denominada de amarra por Wegner. Wegner percebe que a repetição da palavra sábado, no início e no final da perícopes é esquemática. Tal simetria sugere a seguinte forma<sup>11</sup>:

- v. 23: E aconteceu atravessar Jesus em dia de *sábado* as searas [...]
  - v. 24: Advertiam-no os fariseus: Vê! Por que fazem o que não é lícito nos *sábados*?
  - v. 27: O *sábado* foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do *sábado*.
  - v. 28: De sorte que o Filho do Homem é senhor também sobre o *sábado*.
- 
- v. 25: [...] Nunca lestes o que fez Davi, quando se viu em *necessidade e teve fome* [...]?
  - v. 26: Como entrou na casa de Deus [...] e *comeu* os pães da proposição [...] e deu também aos que estavam com ele?

A estruturação proposta por Wegner apresenta claramente, através da separação, os dois eixos temáticos da perícopes: o sábado e a fome. O próximo passo deste estudo deverá, portanto, analisar essas duas problemáticas no interior da comunidade marcana por meio do estudo do contexto vital.

## 6. Contexto vital

A contribuição de Wegner, anteriormente apresentada, nos conduz a duas perguntas: qual era a realidade sócio-econômica da comunidade marcana? E qual era a atitude da comunidade com relação ao preceito sabático?

Contudo, antes de buscarmos respostas a esses interrogativos, sentimos a necessidade de situar, mesmo que brevemente, o autor do segundo evangelho e fazermos algumas observações inerentes à redação do texto.

<sup>11</sup> WEGNER. Exegese do Novo Testamento, *op.cit.*, p. 125.

No início do século XX, o segundo evangelho, que até então era pouco considerado, ganhou visibilidade. Apareceram inúmeras teorias sobre a sua origem e autor<sup>12</sup>. Por muito tempo, defendeu-se a origem romana, baseada fundamentalmente no testemunho de Papias. Recentemente, devido ao grande interesse pelo Evangelho de Marcos, Marcus Joel<sup>13</sup> destacou a tentativa de estudiosos que especulam a possibilidade de uma procedência galilaica ou siríaca<sup>14</sup>. Ao contrário desse trabalho, prefere-se assumir a postura de Rudolf Pesch que, prudentemente, atesta:

Resta claro que Marcos escreve em uma comunidade associada às origens do cristianismo da Galileia e de Jerusalém (a comunidade primitiva), mas vinculada à missão étnico-cristã, à Igreja dos judeus e pagãos<sup>15</sup>.

A observação de Pesch nos auxilia na resposta ao nosso primeiro interrogativo nos levando a desenhar a imagem da comunidade marcana fortemente, desafiada pela necessidade de testemunhar a fé, em um cenário de insegurança social<sup>16</sup>.

Neste sentido, é plausível a indicação de Marcus Joel para os indícios de perseguições presentes nesse evangelho. Em Mc 4,16-17 e 13,9, a perseguição é associada ao testemunho do verdadeiro discípulo. Este é convidado a seguir o Cristo sofredor que tem sua sorte anunciada três vezes, na segunda parte do Evangelho (Mc 8,31-33; 9,30-31; 10,32-34)<sup>17</sup>. A partir dessa base, Marcos constrói a sua teologia do discipulado e da cruz, corrigindo uma cristologia triunfalista, possivelmente presente no seio da comunidade<sup>18</sup>.

Em Mc 13,7-8, existem ainda alusões a perseguições e guerras ou rumores de guerra. Tais alusões foram interpretadas como vinculadas à perseguição de Jerusalém, descrita por Flávio Josefo (cf. *Ant.* 20.200) e à perseguição de Roma, onde Nero, violentamente,

<sup>12</sup> Sicre apresenta de maneira pedagógica alguns testemunhos sobre Marcos. Segundo Papias, Irineu, Clemente, Tertuliano, Orígenes, Eusébio, Epifânio, João Crisóstomo e Jerônimo concedem a autoria a Marcos (cf. SICRE, J. L. *O Quadrante. A busca. Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 57). Vincent Taylor lista também o testemunho de Justino, Canon Muratori (cf. TAYLOR, V. *The Gospel according to St. Mark*. London: Macmillan, 1977. pp. 4-5).

<sup>13</sup> Cf. MARCUS, J. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. New Haven: Yale University Press, 2000. pp. 21-22.

<sup>14</sup> Como bem pontua Wenzel essa teoria confere a Marcos a autoria de um fragmento de um manuscrito encontrado na comunidade de Antioquia (cf. WENZEL, *Pedagogia de Jesus segundo Marcos*, p. 25).

<sup>15</sup> PESCH, R. *Il Vangelo di Marco: introduzione e commento ai capp 1,1 – 8,26*. Brescia: Paideia, 1980. p. 52.

<sup>16</sup> Myers, que interpreta o segundo Evangelho com acentuado enfoque sociopolítico, defende a teoria que o Evangelho foi escrito em ambiente de guerra, quando o templo ainda existia. A presença do templo torna relevantes as duras críticas que Marcos faz ao templo, à política e à economia (cf. MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 68).

<sup>17</sup> Cf. MARCUS. *Mark 1-8, op.cit.*, p. 29.

<sup>18</sup> Cf. GNILKA, J. *El Evangelio segun San Marcos: Mc 8,27 – 16,20*. Salamanca: Sigueme, 1986. p. 32.

perseguiu a Igreja primitiva. A menção à guerra ou rumores de guerra, possivelmente, se refere à Guerra Judaica nos anos 66-73 e à destruição do templo. Contudo, Marcus Joel desaprova a última interpretação, pois não existem documentos que atestem a perseguição aos cristãos durante o período, mas sim nos anos de 132-135<sup>19</sup>.

Outra característica da comunidade marcana se refere à abertura aos gentios. Talvez o fato justifique a necessidade do autor de traduzir os semitismos e de explicar os costumes judaicos. Por outro lado, não aparecem as problemáticas palestineses e há cenas favoráveis aos gentios, como o episódio da siro-fenícia (Mc 7,26).

Do ponto de vista dos destinatários, Marcus Joel sublinha que a maioria dos estudiosos defende a posição de que o texto foi escrito para uma comunidade romana. Porém, observa haver teorias que apontam como destinatários primeiros do evangelho os habitantes próximos à Palestina<sup>20</sup>.

Contrariamente, Richard Bauckham propõe a teoria do “*Encyclical Gospel*”, postulando que os evangelhos foram escritos, intencionalmente, sem destinatário específico, objetivados à distribuição massiva nas comunidades cristãs do primeiro século. Marcus Joel parte da premissa que era praxis comum no judaísmo-cristão primitivo escrever para localidades específicas. Mas, depois da menção a alguns textos marcanos (Mc 4,10-12; 8,14-21; 14, 51-52), informa que tal hipótese não pode ser considerada crível<sup>21</sup>.

Posto isso, precisamos acenar, com a ajuda de Ched Myer, que a comunidade de Marcos era permeada por conflitos econômicos. Myer indica que os camponeses eram vítimas de exploração pelos grandes latifundiários do tempo e tinham que pagar impostos pela terra, ou tributos aos reis herodianos e romanos, cada um deles variando de um quarto a um terço da colheita e o dízimo<sup>22</sup>. Essas práticas agrárias não influenciavam diretamente a classe urbana, e, portanto, geravam inúmeras desigualdades sociais<sup>23</sup>, próprias de uma cidade auto-suficiente e que goza de bem-estar razoável como bem pontua Sean Freyne<sup>24</sup>.

Nesse cenário, é plausível a observação de Walmor Oliveira de Azevedo quando destaca uma nítida tensão entre Galileia e Jerusalém. Enquanto a primeira é lugar do

<sup>19</sup> Cf. MARCUS, Mark 1-8, *op.cit.*, pp. 34-35.

<sup>20</sup> Cf. MARCUS, J. The Jewish War and the Sitz in Leben of Mark. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, v. III, n. 3, p. 441-462, 1992.

<sup>21</sup> Cf. Idem, Mark 1-8, *op.cit.*, p. 27-28.

<sup>22</sup> Cf. MYERS. O Evangelho de Marcos, *op.cit.*, p. 80.

<sup>23</sup> Cf. MALONEY, E. *Mensagem urgente de Jesus para hoje*. O Reino de Deus e o Evangelho de Marcos. São Paulo: Paulinas, 2008. pp. 27-28.

<sup>24</sup> Cf. FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: enfoques litários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 44.

ministério revelador de Jesus, onde vivem os camponeses, a segunda, é centro e lugar de encontro de convergência, marcada, também, pelo luxo dos ricos e pela presença dos grandes comerciantes<sup>25</sup>.

Do ponto de vista religioso, como a comunidade vivia o sábado ou as leis religiosas? Essa resposta precisa ser enquadrada segundo a ótica dos conflitos apresentados no texto e da postura de Jesus, em dia de sábado. Em primeiro lugar, como vimos no final do primeiro capítulo, a imagem dos fariseus questionando Jesus sobre o jejum (2,18), a observância sabática (2,24; 3,2) e o divórcio (10,2) mostra que existiam tensões quanto à interpretação da Lei. Em segundo lugar, não podemos desconsiderar o fato de que Jesus e os seus seguidores são descritos por Marcos como frequentadores da sinagoga em dia de sábado (Mc 1,21; 3,1; 6,2). Portanto, a comunidade marcana não pode ser apresentada em oposição às leis e preceitos judaicos, mas em diálogo com a cultura do seu tempo.

Marcos expressa esse diálogo entre a cultura judaica e o evangelho através de gêneros literários. Por isso, vejamos como ele apresenta as dificuldades da sua comunidade nas entrelinhas da sua narrativa.

## 7. Pormenores dos dados redacionais

Entre os vários gêneros literários usados por Marcos se encontra o das controvérsias, que gozam de privilegiado destaque em sua redação (Mc 2, 1-12; 2,15-17; 2,18-20; 2,23-26; 3,1-6; 7,1-6; 7, 1-13; 11,27-33). Mc 2,23-28 se situa ao interno de uma dessas controvérsias, que Pesch interpreta como resposta a problemas comunitários e, do ponto de vista redacional, como material pré-marcano<sup>26</sup>. A presente perícopes é a única que apresenta Jesus fazendo uso da Escritura para responder aos argumentos dos fariseus. Dessa forma, interessa perceber os detalhes redacionais da unidade temática para estabelecer o contexto imediato, percebendo por que essa perícopes foi conservada pela comunidade primitiva e inserida nos evangelhos.

Em primeiro lugar, o pronome pessoal acusativo αὐτόν, presente no início do versículo 23, indica que o sujeito foi anteriormente mencionado, mas a ausência do pronome pessoal oblíquo torna o texto carente de esclarecimento. Da mesma forma, a referência aos

<sup>25</sup> Cf. AZEVEDO, W. O. de. *Comunidade e missão no evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 95-105.

<sup>26</sup> PESCH. *Il Vangelo di Marco*, *op.cit.*, p. 125.

fariseus e aos discípulos, em Mc 2,18,24, é outro ponto de ligação entre as perícopes, pois, em ambos os textos, os fariseus questionam Jesus sobre a atitude dos seus discípulos.

Em segundo lugar, os tempos verbais sublinham mudanças durante a narração. Nesse sentido, o aoristo, por exemplo, é usado para descrever tanto a ação dos discípulos como a de Davi (vv. 25-26). Contudo, a pergunta dos fariseus é formulada no presente, levando Jesus, em sua resposta, a mudar do aoristo ao presente, a partir do discurso direto. Mas, o que isso quer nos indicar?

Naturalmente, essas informações nos conduzem a três conclusões: Em primeiro lugar, levam a concordar com Joachim Gnilka, quando postula que Marcos usou uma coleção na redação do capítulo segundo do seu evangelho<sup>27</sup>. Em segundo lugar, considerando o texto a partir da perspectiva dos fariseus, percebe-se que se apresentam como grupo corporativo que goza de autoridade – como foi defendido no primeiro capítulo –, e a discussão é estabelecida em nível de paridade. Em terceiro lugar, as mudanças nos verbos acenam para possível disputa rabínica<sup>28</sup>.

Essa última conclusão traz à baila Martin Dibelius e sua obra *From Tradition to Gospel*, buscando compreender a forma literária (*Formgeschichte*) dessa possível disputa rabínica. Dibelius<sup>29</sup> defende que, no processo da transmissão oral do Evangelho, usou-se o método pedagógico de ilustração das mensagens evangélicas mais antigas por meio de exemplos familiares aos receptores, que ele chama de paradigma<sup>30</sup>. Redacionalmente, Dibelius considera o texto da atual perícope como paradigma, ou seja, um fato isolado e uma ação iniciada sem nenhuma pressuposição ou até sem detalhes introdutórios<sup>31</sup> que foi conservada pela comunidade primitiva.

A tese de Dibelius ganha força com os estudos de Adolfo Castaño Fonseca, no qual se comprova que, no mundo judeu, as disputas rabínicas eram frequentes e sustentadas por grandes mestres da época como Hillel e Shammai. Dessa forma, Fonseca conclui que, tendo em vista o uso que Jesus fazia dos textos bíblicos, semelhante ao dos rabinos do seu tempo, é possível deduzir que tenha usado esse recurso do ensinamento, por meio de disputas<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Cf. SICRE. O quadrante, *op.cit.*, p. 62.

<sup>28</sup> Cf. NINEHAM, D. E. *The Gospel of St. Mark*. New York: The Seabury Press, 1963. pp. 106-107.

<sup>29</sup> Cf. DIBELIUS, M. *From tradition to Gospel*. Cambridge: James Clarke, 1971. p. 26.

<sup>30</sup> Vicent Taylor chama esse processo de transmissão de: pronouncement stories (cf. TAYLOR, *The Gospel according to Saint Mark*, *op.cit.*, p. 214).

<sup>31</sup> Cf. DIBELIUS. *From tradition to Gospel*, *op.cit.*, p. 46.

<sup>32</sup> Cf. FONSECA, C. A. *Evangelio de Marcos y Evangelio de Mateo*. Estella: Verbo Divino, 2010. p. 147.



Diante das argumentações precedentes, torna-se razoável, como síntese, a posição de Pesch, que defende a originalidade do texto:

A atitude de Jesus referente ao sábado está presente em vários conflitos. Em Marcos (2,23-28), em Lucas (13,10-17; 14,1-6) e em João (5,1-18; 9,1-41). Não se deve absolutamente considerar que cada relato surgiu secundariamente no ambiente do judaísmo palestinese que observava a Lei. Mc 2,23-28 apresenta nuances palestinese de uma ocasião de disputa individual, concreta, isolada, com traços semíticos e em particular com uma referência à resposta de Jesus, que precisa ser considerada como tradição autêntica<sup>33</sup>.

Portanto, podemos concluir que o texto foi mantido pela comunidade primitiva, pois era considerado como parte importante e fundamental, em seu contexto catequético e, como bem acrescenta Klaus Berger<sup>34</sup>, em seu estudo sobre as formas literárias do Novo Testamento, indubitavelmente, não apenas pelo valor histórico, mas, sobretudo, por refletir uma problemática central com os fariseus da Diaspora<sup>35</sup>.

## 8. A Análise semântica

Tendo considerado o contexto vital do texto, torna-se importante, agora, apresentar a análise semântico-teológica da perícopes. Esse trabalho é laborioso e requer segurança metodológica para perceber o sentido do texto, motivo pelo qual se optou por usar os três passos sugeridos por Wegner: (1) agrupamento dos lexemas/vocábulos que se encontram estreitamente relacionados, (2) definição das oposições semânticas, ou seja, personagens e conteúdos opostos e (3) elaboração do quadrilátero semiótico<sup>36</sup>.

### 8.1. O Agrupamento

O agrupamento dos lexemas da perícopes dá origem ao seguinte esquema:

- a: Jesus e seus discípulos; Davi e seus companheiros
- b: Fariseus e Abiatar

<sup>33</sup> PESCH, Il Vangelo di Marco, *op.cit.*, pp. 301-302

<sup>34</sup> Klaus Berger define como “créia” o gênero literário da nossa perícopes. Ele define “créia” da seguinte forma: “créia designa uma fala ou ação ocasionada na vida uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a. Causa e reação andam sempre juntas. E, já que a causa e a situação resultam da vida da pessoa, a créia tem a tendência natural de se tornar construção para o gênero literário biografia” (BERGER, K As formas literárias do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 1998. p. 78).

<sup>35</sup> Cf. Ibidem, p. 84.

<sup>36</sup> Cf. WEGNER. Exegese do Novo Testamento, *op.cit.*, p. 311.

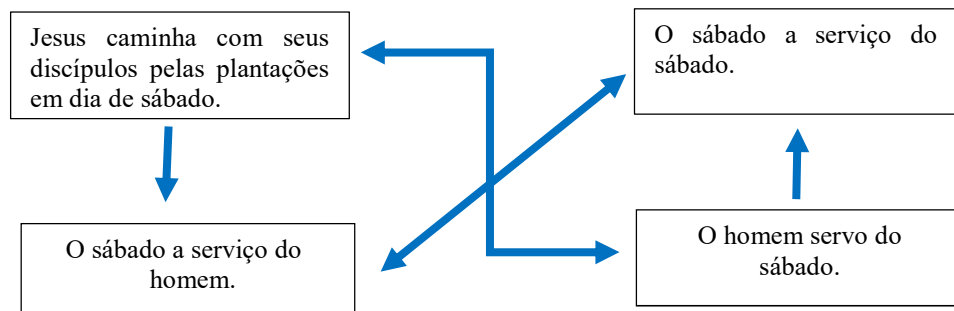
a': Jesus senhor do Sábado

b': Fariseus servos do sábado

O agrupamento dos lexemas sinaliza em primeira mão a oposição textual entre Jesus e os fariseus, ou seja, entre a Lei e a sua equivocada compreensão por parte de alguns dos fariseus.

## 8.2. O Quadrilátero Semiótico

Com esses dados anotados, pode-se desenhar o quadrilátero semiótico da seguinte forma:



A elaboração do quadrilátero semiótico explicita que o problema chave do texto fundamenta-se, basicamente, em opiniões diferentes, inerentes à autoridade de Jesus sobre o sábado. A pesquisa da palavra sábado na Bíblia, como se fez no primeiro capítulo, demonstrou que a palavra sábado assume nuança jurídica e religiosa nos textos sagrados. Agora resta compreender, pela análise semântico-teológica, de que maneira Jesus é o Senhor κύριος do sábado, através da análise dos versículos da nossa perícope.

## 8.3. Análise dos versículos

Marcos inicia sua narrativa inserindo o verbo ἐγένετο (v. 23) que é usado no Novo Testamento com o mesmo significado. Ele enfatiza uma ação e aparece 667 vezes no Novo Testamento. Do ponto de vista semântico, seu significado pode variar entre chegar a ser, originar-se e existir. No Novo Testamento, refere-se a acontecer, chegar a ser, originar-se, chegar a algum lugar, ser feito, ser criado. Nos sinóticos e nos Atos, seu uso é precedido da

conjunção καὶ, indicando a continuação de um relato<sup>37</sup> e sublinha o interesse teológico de Marcos<sup>38</sup>. A junção de καὶ ἐγένετο representa traços helênicos e o esforço em preservar o estilo literário veterotestamentário como em Gn 4,8.

O verbo παραπορεύεσθαι<sup>39</sup> (v. 23) aparece 154 vezes no Novo Testamento. Na perícope em estudo, está conjugado no aoristo, voz média depoente e é precedido da expressão καὶ, sugerindo também aqui continuação do relato. O dicionário teológico Kittel sublinha que, etimologicamente, o verbo possui uma forma helenista irônica e é unicamente representado no Novo Testamento, sem assumir uma particular nuance religiosa ou teológica. Semanticamente, παραπορεύεσθαι<sup>40</sup> significa simplesmente viajar<sup>41</sup>.

O verbo ἡρξάντο (v. 23), em seu significado original, significa ser o primeiro. No texto em estudo, seu uso aparece no aoristo em voz média, denotando a ação de iniciar. Em Marcos, o verbo aparece 27 vezes e dessas, 16 estão em voz média<sup>42</sup>. Do ponto de vista semântico, Johannes Louw informa que o verbo significa governar, reger, com a implicação de posição de destaque e *status*<sup>43</sup>, justificando o vínculo entre mestre e discípulo presente em toda narração<sup>44</sup>.

O verbo ποιεῖν<sup>45</sup> (v. 23) no grego do Novo Testamento aparece 568 vezes e é usado na maioria dos casos em voz ativa. Nessa perícope, o verbo equivale à expressão latina *iter facere* ou ainda abrir caminhos.

A grande problemática da perícope acha-se ligada ao que é lícito ou ilícito ser feito em dia de sábado. Essa preocupação é colocada no texto, através da observação dos fariseus ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασις ὃ οὐκ ἔξεστιν; (24). O verbo ἔξεστιν aparece aqui no presente do indicativo, voz ativa, terceira pessoa do singular e significa é lícito ou é possível.

<sup>37</sup> HACKENBERG, W. γίνομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. pp. 744-746.

<sup>38</sup> BEHM, J. γίνομαι. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 5. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 682.

<sup>39</sup> Cf. RADL, W. παραπορεύομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V.2. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1082.

<sup>40</sup> HAUCK, F; SCHULZ, S. παραπορεύομαι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 566.

<sup>41</sup> LOUW, J; NIDA, E. (Ed.). *Léxico grego-português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 167.

<sup>42</sup> MERK, O. ἡρξω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. 1v. p. 498.

<sup>43</sup> LOUW, J; NIDA, E. (Ed.). *Léxico grego-português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 426.

<sup>44</sup> PESCH. Il Vangelo di Marco, *op.cit.*, p. 297.

<sup>45</sup> RADL, W. ποιέω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. 2v. p. 1042-1046.

Mas é preciso ter clareza sobre a que se refere o argumento dos fariseus. Nesse sentido, Alessandro Belano recorda que a crítica dos fariseus é referente ao fato que os discípulos arrancavam espigas em dia de sábado<sup>46</sup> e isso era considerado como trabalho<sup>47</sup>.

Segundo Horst Balz e Gerhard Schneider<sup>48</sup>, ἔξεστιν aparece também fora do Novo Testamento para designar permissões e proibições ligadas à Lei, à vontade de Deus. A LXX utiliza a negação de ἔξεστιν para expressar proibições gerais (2 Esdras 4,14; Est 4,2; 1 Mac 14,44) sobretudo para designar o que está proibido pela Lei judaica (3Mac 1,11; 4 Mac 5,18)<sup>49</sup>.

Na forma impessoal ἔξεστιν aparece 28 vezes no Novo Testamento, enquanto na forma de particípio neutro -ἔξεστιν- aparece apenas três vezes. Marcos usa seis vezes o verbo no seu Evangelho. É também importante destacar que das 31 perícopes nas quais o verbo aparece, em 14 delas expressa proibição ou afirma algo impossível.

No Novo Testamento, esse verbo indica frequentemente a Lei e a vontade de Deus. Inversamente, οὐκ ἔξεστιν é usado em relação à Lei judaica e aos fariseus<sup>50</sup>. Do ponto de vista semântico, o vocábulo, no Novo Testamento, assemelha-se ao significado da LXX, ou seja, denota de um lado, o poder de Deus na natureza e no mundo espiritual e, do outro, o poder que Satanás exerce e possui. Ainda, refere-se ao poder e à liberdade dada a Jesus.

O *Theological Dictionary* apresenta três conceitos de ἔξεστιν. Em primeiro lugar, denota poder de decisão, expressão do invisível poder de Deus, que, através do poder de sua Palavra, cria. Em segundo lugar, representa o poder de Deus no mundo e que a sua vontade é feita no céu. E, finalmente, descreve o lugar de Jesus - Cabeça da Igreja -, a quem todos os poderes são dados e Ele os concede aos discípulos<sup>51</sup>.

Em nossa perícopa, o verbo ἔξεστιν é também colocado na boca de Jesus, que assume a responsabilidade sobre a atitude de seus discípulos, através da alusão que faz a Davi. Nesse sentido, é significativa a observação de Bacchiocchi, mesmo que seja referente ao paralelo mateano da perícopa:

<sup>46</sup> BELANO, A. *Il vangelo secondo Marco*: Traduzione e analisi filologica. Roma: Aracne, 2010. p. 201.

<sup>47</sup> No Antigo Testamento encontramos citações claras sobre as proibições do trabalho em dia de sábado: Ex 16,23–30; 20,8–11; 23,12; 31,12–17; 34,21; 35,1–3; Lv 23,3; Nm 15,32–36; Dt 5,12–15.

<sup>48</sup> BALZ, H. ἔξεστιν. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1432.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> FOERSTER, W. ἔξεστιν. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. 2v. p. 561.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 561-566.

Os companheiros de Davi eram soldados (1Sm 22,2) enquanto que os de Cristo eram homens pacíficos. Davi, para saciar a fome, comeu os pães proibidos, e além de tudo, era proibido tocá-los, conforme a Lei, o que não acontecia com as espigas. O apetite de Davi, de fato, colocou de lado uma específica regra divina (Lv. 24,5; Josefo, *Antiguidades*, 3, 10, 7) enquanto o apetite dos discípulos colocou de lado meras noções dos rabinos. Apelando a uma exceção aprovada por gerações sem fim “nunca lestes...?” (Mc 2,25) Cristo raciocinou “*a majori ad minus*” para demonstrar que seus discípulos eram inocentes (Mt 12,7), pois, como Davi, tinham obedecido à superior Lei da necessidade<sup>52</sup>.

Em relação ao verbo ἀνέγνωτε (Mc 2,25), esse se refere à leitura das Escrituras ou da Lei<sup>53</sup>. Exceto em Mt, Mc e em Lc 6,3 o verbo aparece como pergunta acusadora, dirigida por Jesus aos seus ouvintes judeus<sup>54</sup>. Aqui o verbo assume a conotação de prova escriturística e sugere a autoridade de Jesus para interpretar a Escritura.

O verbo ἔσχεν (Mc 2,25)<sup>55</sup>, no Novo Testamento, é usado mais de 700 vezes e, em Marcos, aparece 72 vezes. O verbo possui grande variedade de significados, como ter e possuir. Quando usado no aoristo, pode significar conseguir, ter posse e obter, e, no intransitivo, significa comporta-se. Esse verbo não possui nenhum equivalente em hebraico. No Novo Testamento, o sujeito de ἔσχεν pode ser Cristo e também outros seres como anjos e demônios. Por outro lado, o verbo pode referir-se a alguém da comunidade cristã em particular ou à comunidade.

Quanto ao verbo εἰσῆλθεν (Mc 2,26), aparece conjugado na perícopa no indicativo, aoristo, voz ativa, terceira singular. Significa, no Novo Testamento e na literatura grega ir ou vir<sup>56</sup>. No Novo Testamento, esse verbo é usado para indicar a chegada do Messias, o encontro das multidões com Jesus, a chegada do Reino de Deus, a escatológica chegada do Messias e, finalmente, o retorno escatológico de Deus no julgamento final<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> BACCHIOCCHI, S. *Do Sábado para o Domingo*. Uma Investigação do Surgimento da Observância do Domingono Cristianismo Primitivo. Roma, Pontifica Università Gregoriana, 197. p. 34. Disponível: <<https://adventismoemfoco.files.wordpress.com/2008/11/tese-do-phd-dr-bacchiocchi-do-sabado-para-o-domingo.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

<sup>53</sup> O Theological Dictionary defende que o verbo ἀναγινώσκω é principalmente usado no Novo Testamento referindo-se à leitura do Antigo Testamento, como no caso do texto em estudo e em At 8,28 e Gl 4,21 (cf. BULTMANN, R. ἀναγινώσκω. In: KITTEL, G. e FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. pp. 343-344).

<sup>54</sup> BALZ, H. ἀναγινώσκω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V.1. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 227.

<sup>55</sup> LARSSON E. ἔχω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1715.

<sup>56</sup> SHRAMM, T. εἰσερχομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1590.

<sup>57</sup> SCHNEIDER, J. εἰσερχομαι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. pp. 668-670.

O verbo ἔφαγεν (Mc 2,26)<sup>58</sup>, conjugado na perícope no indicativo, aoristo, voz ativa, terceira singular aparece 158 vezes no Novo Testamento. Em Marcos, aparece 27 vezes. O verbo descreve a ação humana de tomar alimentos, significando, portanto, comer ou alimentar-se. No Novo Testamento, o aoristo do verbo aparece mais vezes significando uma ação pontual ou instantânea.

Do ponto de vista semântico, a ação de comer ou tomar alimentos está basicamente vinculada à vida. Portanto, a necessidade de defender a vida e a sua santidade faz Jesus reinterpretar a Lei em dia de sábado<sup>59</sup>. Em Marcos, não é clara a motivação que leva os discípulos a arrancar espigas em dia de sábado, talvez esse verbo nos ajude a entender o acréscimo feito em Mateus e Lucas, onde se introduz o elemento da fome como fator motivacional da atitude dos discípulos.

O verbo ἔδωκεν (Mc 2,26)<sup>60</sup> aparece no texto em estudo no indicativo, aoristo, voz ativa, terceira singular. Está presente 416 vezes no Novo Testamento. Sendo assim, é o nono verbo com maior frequência. Este verbo, geralmente, designa o processo pelo qual o sujeito transmite voluntariamente algo a alguém. O verbo ἔδωκεν está ligado ao campo semântico do amor no Novo Testamento, sobretudo no quarto evangelho. Marcos o usa também para descrever a doação amorosa de Jesus no ato de sua morte (10,45)<sup>61</sup>.

Os verbos analisados são usados por Marcos para explicitar a autoridade de Jesus em interpretar a Lei e os textos do Antigo Testamento, conduzindo pedagogicamente o leitor à nova realidade que Jesus quer inaugurar, ou seja, o reinado da sua autoridade e o senhorio sobre o sábado como decorrente do seu poder hermenêutico de interpretar a Escritura. Por outro, do ponto de vista do significado, a ação de Davi de comer e de dar aos que estavam com ele os pães da preposição está diretamente ligada à declaração de Jesus ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου (Mc 2,28). Mas como compreender o valor dessa declaração no contexto das cinco controvérsias e de toda a narração marcana?

<sup>58</sup> JVAN DER MINDE, H. ἐσθίω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. pp. 1598-1606.

<sup>59</sup> Cf. BEHM, J. ἐσθίω. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 692-693.

<sup>60</sup> Cf. POPKES, W. δίδωμι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. V. 1. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 968-975.

<sup>61</sup> Cf. BÜCHSEL, F. δίδωμι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 166.

Frank Yin-Chao Lin<sup>62</sup> abre o horizonte dessa leitura, recordando que a declaração de Jesus em 2,28 está estreitamente vinculada com aquela feita em 2,10. Dessa maneira, ἐξουσίαν (Mc 2,10) e κύριος (Mc 2,28) desempenham papéis estruturais e semânticos correlativos ao interno da seção das controvérsias (Mc 2,1-3,6). Em outras palavras, a autoridade de Jesus de perdoar pecados lhe concede também soberania sobre o sábado.

Com esse elemento anotado, o próximo passo analisará como a temática de ἐξουσίαν (autoridade) perpassa o texto marcano. Em Marcos, a autoridade de Jesus acha-se ligada com as suas palavras e ações durante todo o seu ministério salvífico.

Desde o batismo, a sua autoridade é assegurada, através da menção da abertura dos céus (Mc 1,11). Também durante as tentações no deserto, o senhorio de Jesus é enfatizado por meio da sua superioridade aos animais e anjos (Mc 1,13). O seu senhorio também é percebido na inauguração do seu ministério, ao chamar, escolher e enviar os discípulos (Mc 1,16-20; 3,13-19; 6,7-12), ao ensinar o povo (Mc 1,22; 4,1s), ao curar os doentes (Mc 3,1-6), ao expulsar demônios (Mc 1,34), ao ressuscitar os mortos (Mc 5,41-42) e ao purificar o templo (Mc 11,15-18).

De maneira geral, a manifestação da autoridade de Jesus por suas ações e palavras, normalmente, gera conflitos durante toda a narração marcana. Os principais personagens, os discípulos, os seus familiares e os líderes judeus não aceitam sua autoridade. Mesmo diante das tantas rejeições, Mc 2,23-28 é uma clara manifestação de que a presença de Deus proclamada por Jesus se faz presente em suas ações. Em outras palavras, o Criador do Sábado acha-se no agir do Filho do Homem<sup>63</sup>. Contudo, a autoridade de Jesus é somente aceita na cruz, por meio da declaração do centurião que o reconhece como Filho de Deus (Mc 15, 39)<sup>64</sup>.

Em Marcos, a autoridade de Jesus possui origem divina dada na ocasião do batismo no Jordão e, conseqüentemente, constitui a essência da sua filiação divina. Em Marcos 2,23-28, portanto, Jesus somente reivindica sua liberdade de atuar segundo o senhorio recebido gratuitamente do Legislador Supremo, o Pai. A origem da autoridade de Jesus

<sup>62</sup> Cf. YIN-CHAO LIN, F. An Exegetical Analysis of Mark 2:23-28. Disponível em: <<http://59.120.53.21:8080/ir/bitstream/987654321/155/1/An%20Exegetical%20Analysis%20of%20Mk%202.23-28.pdf>>. p. 12-17. Acesso em 03 de dez. 2015.

<sup>63</sup> Cf. EDWARDS, J, R. The authority of Jesus in the Gospel of Mark. *The Journal of the Evangelical Theological Society*, Philadelphia, v. 37, n. 2, p. 217-233, 1994.

<sup>64</sup> Cf. YIN-CHAO LIN, F. An Exegetical Analysis of Mark 2:23-28. Disponível em: <<http://59.120.53.21:8080/ir/bitstream/987654321/155/1/An%20Exegetical%20Analysis%20of%20Mk%202.23-28.pdf>>. p. 12-17. Acesso em 03 de dez. 2015.

esclarece, também, sua superioridade em relação aos fariseus, pois a autoridade deles provinha da interpretação que faziam da Torá<sup>65</sup>.

A *exousia/autoridade* de Jesus, em Marcos, possui ainda outro aspecto particular que se expressa na atitude de constituir um grupo de seguidores. Essa ação assume um caráter sócio-relacional que distancia Jesus da cultura do seu tempo, na qual os discípulos escolhiam seus mestres (Mc 3,13). Aos discípulos, Jesus concede autoridade (Mc 6,7-13) e com a mesma autoridade os liberta das tradições dos antigos (Mc 7,5-13).

Outro aspecto da autoridade de Jesus está presente na opção de reordenar o extrato social. Antes de tudo, critica a prática errônea da *Corban* (Mc 7,8-13) que desconsiderava a responsabilidade dos filhos para com os próprios pais. Depois, estabelece como critério para os vínculos familiares a prática da Palavra de Deus. Enfim, Jesus, caminha, socialmente, na contramão da cultura do seu tempo, privilegiando refeições com cobradores de impostos e impuros (Mc 2,13-17) e fazendo-se profeticamente próximo dos leprosos (1,40-45).

A autoridade de Jesus assume ainda “roupagem política” por meio da resposta dada aos herodianos e aos fariseus sobre a necessidade de pagar o imposto a César (Mc 12, 14-17). Jesus claramente faz uma cisão entre a relação com Deus e com o poder, representado aqui por César.

A autoridade delegada pelo Pai a Jesus diverge daquela dos líderes do seu tempo (Mc 1,22), pois anuncia a chegada do Reino de Deus, através da gradual revelação do Filho do Homem, que veio para servir e dar a vida em regaste de muitos (Mc 10,45).

Em síntese, concordamos com a posição de Alessandro Belano quando afirma que:

O modo de Jesus interpretar e viver a Lei é radicalmente antitético ao dos fariseus. Para que o sábado seja santo é necessário que a misericórdia de Deus seja relevada como sinal de liberdade para o homem, como aconteceu na libertação do Egito, fato que o sábado rememora (Dt 5,15). A norma ditada por Jesus, é, portanto, aquela que melhor revela a bondade de Deus. E Jesus a segue e impõe com autoridade de Filho do Homem e senhor do sábado. Não se trata de um aforismo que pressupõe uma espécie de anarquia cultural e religiosa: Jesus lê a pequena norma do repouso não em si mesma, mas no contexto de toda a Lei. As normas são somente uma pequena parte da Lei e gozam de significado, somente se interpretadas à luz do diálogo amoroso que Deus sempre estabeleceu com o seu povo. Em sua resposta, Jesus revela parte do seu ensinamento com autoridade (Mc 1,22) e de sua atitude livre e soberana<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Cf. EDWARDS, J. R. The authority of Jesus in the Gospel of Mark. *The Journal of the Evangelical Theological Society*. 37/2, 1994. p. 217-233.

<sup>66</sup> BELANO. Il vangelo secondo Marco, *op.cit.*, pp. 209-210. (tradução nossa).



## 9. Síntese teológica sobre o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Até aqui analisamos o texto, seu gênero literário e como Marcos apresenta o senhorio de Jesus. Agora, nosso próximo passo considerará o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου que remota ao próprio Jesus e aparece no último versículo da nossa perícope (v. 28).

Ettiott C. Maloney defende que o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου constitui a chave perfeita para a interpretação de Jesus como Messias<sup>67</sup>. De fato, aparece mais de 70 vezes nos Evangelhos<sup>68</sup> e, segundo Collins<sup>69</sup>, possui reminiscências semitas correspondentes ao hebraico e ao aramaico, onde normalmente foi traduzido como *ser humano* ou como *alguém*. Contudo, para entender o sentido de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου é necessário recorrer aos textos judaicos, pois como informa Maloney, a expressão literalmente não tem nenhum sentido específico em grego fora do judaísmo<sup>70</sup>.

### 9.1. Fontes da literatura bíblica

Oscar Cullmann<sup>71</sup> faz um minucioso estudo das fontes literárias bíblicas sobre a expressão Filho do Homem, indicando basicamente Daniel 7,1-18 e 1Enoque (livro das parábolas/similitudes, 37), como textos chaves para a compreensão dessa expressão. Passaremos em revista esses textos, buscando perceber como Marcos usa essa expressão em seu evangelho.

Iniciaremos com o livro de Daniel, cujo autor vive durante a perseguição de Antíoco IV Epifânio, e, por isso, faz, literariamente, uma retroprojeção histórica, situando Daniel no período de Nabucodonosor. Daniel tem uma visão dos quatro impérios, representados por quatro bestas-feras que surgem do abismo do mar para se digladiarem sobre a terra. Diante desse cenário terrível, Daniel vê, surgindo de entre as nuvens do céu, alguém semelhante ao filho do homem. Este recebe do ancião (Deus) a soberania, a glória e a realeza para dominar os povos, e autoridade terrena para estabelecer na terra o Reinado de Deus<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> MALONEY. Mensagem urgente de Jesus para hoje, *op.cit.*, p. 49.

<sup>68</sup> Em Marcos o termo aparece nos seguintes textos: Mc 2,10\*28; 8,31\*38; 9,9\*12\*31; 10,33; 10,45; 13,26; 14,21; 14,41\*62.

<sup>69</sup> Cf. COLLINS, J. *The Son of man in ancient Judaism*. In: Handbook for the study of the historical Jesus. V.2. Boston: Brill. 2011. p. 1546.

<sup>70</sup> Cf. MALONEY, Mensagem urgente de Jesus para hoje, *op.cit.*, p. 49.

<sup>71</sup> Cf. CULLMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. pp. 182-200.

<sup>72</sup> Cf. KONINGS, J. O reinado de Deus e a autoridade do Filho do Homem. *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, p. 10, fev/2009.

No final dessas profecias, aparece a profecia sobre a figura do Filho do Homem que surge entre as nuvens do céu. Incapaz de compreender tal profecia, Daniel pede explicação ao anjo, que apresenta a figura do Homem como uma personalidade corporativa. Essa interpretação assemelha-se às interpretações do Servo Sofredor, nas quais o messias é compreendido em chave coletiva e, após os sofrimentos, herdará de Deus o seu Reino.

A interpretação do termo Filho do Homem assume uma outra conotação no livro etiópe de Enoque (caps. 37-71). Segundo Enoque, o Filho do Homem não é um ser coletivo, mas individual, com características messiânicas ou, como personalidade tipológica que aponta para o Messias, o qual julga o mundo.

Cullmann faz importante observação sobre a imagem do Filho do Homem descrita por Enoque:

O livro de Enoque nos faz conhecer um certo meio no qual a esperança messiânica tem um caráter distinto daquela do judaísmo oficial. Aqui já não se espera um Messias político que tenha de destruir os inimigos de Israel em uma guerra terrena e estabelecer um reino terreno, mas se espera o Filho do Homem como um ser celestial sobrenatural: é o soberano celestial e não um rei deste mundo<sup>73</sup>.

A este ponto, levantamos uma pergunta, conseguiremos responder somente mais adiante: Marcos usa termo em consonância com Enoque? Por hora, deixemos essa pergunta, pois precisamos recordar uma tendência fortemente influenciada por traços helenísticos que tentavam associar o termo Filho do Homem a Adão. Essa teoria, como recorda Oscar Cullmann, que teve como representante principal o filósofo judeu Fílon de Alexandria, não pode ser aceita, pois, por um lado, se preocupa excessivamente em desculpar Adão do pecado original e, por outro, esquece de considerar o carácter escatológico do termo em questão<sup>74</sup>. Agora, precisamos analisar como as recentes pesquisas consideram a temática.

## **9.2. Algumas considerações sobre a recente pesquisa sobre o termo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**

O termo Filho do Homem tornou-se muito pesquisado, pois se refere a duas dimensões fundamentais da Teologia: a cristologia e a apocalítica. Nas últimas décadas, foram publicados importantes estudos sobre essa temática. Em 1979, Maurice Casey publicou *Son of Man. The interpretation and influence of Dn 7*, em que se preocupa exclusivamente com a investigação do termo usado no capítulo sétimo do livro de Daniel. Em 1983, a obra

<sup>73</sup> CULLMANN, Cristologia do Novo Testamento, *op.cit.*, p. 187.

<sup>74</sup> Cullman apresenta as várias fases dessa teoria e também as motivações pelas quais não pode ser aceita (cf. *Ibidem*, p. 182-200).

*Jesus, Son of Man*, de Barnabas Lindars, que interpreta a expressão ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου como mito moderno<sup>75</sup>.

No final da década de 90, Delbert Burkett publicou *The Son of Man debate: History and evaluation*. O autor analisa, partindo de 1800 até o final da década de 90, todos os livros e artigos escritos sobre a temática do Filho do Homem.

Por um lado, Burkett considera que autores do período patrístico e da Idade Média interpretaram a expressão como Ezequiel (Ez 2,1.3.6.8)<sup>76</sup>, cujo significado equivalia a um homem ou a um ser humano, distanciando-se das implicações escatológicas e messiânicas<sup>77</sup>. Por outro, destaca que muitos estudiosos do tema, nos séculos XVIII e XIX, concordam em afirmar que, no judaísmo pré-cristão e cristão, não se usava a expressão Filho do Homem como atribuição messiânica<sup>78</sup>.

Contudo, existem dificuldades na compreensão da expressão, pois Jesus a usa sempre na terceira pessoa do singular, como aparece na perícopa em estudo, e, curiosamente, não é “colocado na boca” dos discípulos ou de outras personagens na narração dos Evangelhos<sup>79</sup>.

Para o presente estudo, interessa perceber o uso da expressão no Evangelho de Marcos. Neste sentido, Rudolf Bultmann, abordando a pergunta sobre a autoconsciência messiânica de Jesus, elabora, tendo o texto do segundo Evangelho como referência, as seguintes categorias relacionadas à expressão Filho do Homem<sup>80</sup>:

- a) Filho do homem terreno: Mc 2,10; 2,28.
- b) Filho do homem sofredor: 8,31; 9,12; 9,31; 10,33; 10,45; 14,21; 14,41.
- c) Filho do homem glorioso: 8,31-38; 9,9.31; 10,33; 13,26; 14,62.

Diante dessas constatações, instantaneamente surgem as seguintes perguntas: Quem é ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου? Qual o seu papel no texto em estudo?

Essas interrogações nos introduzem em uma exaustiva discussão entre Joseph Fitzmyer<sup>81</sup> e Geza Vermes<sup>82</sup>. O primeiro acredita que, no tempo de Jesus, o uso da expressão

<sup>75</sup> Cf. LINDARS, B. *Jesus, Son of Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. p. 3.

<sup>76</sup> Existem muitas outras citações no livro de Ezequiel, mas todas gozam do mesmo significado.

<sup>77</sup> Cf. BURKETT, D. *The Son of Man debate: History and evaluation*. Cambridge: University Press, 2007. pp. 8-9.

<sup>78</sup> Cf. Ibidem, pp. 68-81.

<sup>79</sup> Cf. MALONEY. Mensagem urgente de Jesus para hoje, *op.cit.*, p. 49.

<sup>80</sup> Cf. BULTMANN, R. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Teológica, 2004. p. 70.

<sup>81</sup> Cf. FITZMYER, J. Another view of the “Son of Man” debate. *Journal for the study of the New Testament*, Sheffield, n. 4, p. 58-68, 1979.

era compreendido no sentido dado por Ezequiel ou em chave messiânica e escatológica. O segundo afirma que, provavelmente, a expressão não se refere a um filho do homem, na terceira pessoa do singular, mas se refere exclusivamente a quem está falando, ou seja, à primeira pessoa do singular.

Mas ainda nos resta responder uma questão: Qual uso Marcos faz do termo **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**, em Mc 2,23-28? Por um lado, é razoável acatar a posição de John J. Collins, ao defender que o uso da expressão **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**, em Mc 2,23-28, é um título jesuano derivado secundariamente do uso de Daniel<sup>83</sup>. Por outro, a título de conclusão, assumimos a postura de Cullmann, que esclarece:

Aqui [no versículo 27] a palavra aramaica *barnascha* se traduz corretamente em grego por **ἀνθρώπου**. Trata-se evidentemente do homem em geral: não do homem celestial, do Filho do Homem. No versículo seguinte (Mc 2, 28) lemos: de sorte que o Filho do Homem (**ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**) é Senhor até do sábado. Se tivéssemos que tirar, sem idéia preconcebida, a conclusão que se depende do v. 27, teríamos que entender que Jesus fala aqui do homem em geral: todo homem é senhor do sabat, já que o sabat foi feito para o homem. Porém, no v. 28 não temos, como no versículo precedente, a simples palavra **ἀνθρώπου**, “homem”, mas a expressão **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** “Filho do Homem”. Pode deduzir-se disso que Marcos tenha pensado que ao empregar o título de “Filho do Homem”, Jesus queria designar a si mesmo como o Senhor do sabat; senão, teria usado simplesmente a palavra “homem”, como no versículo precedente. O evangelista, pois, teria interpretado esta palavra num sentido análogo ao de Jo 5,17, onde Jesus explica de uma maneira cristológica sua liberdade com respeito às leis sabáticas<sup>84</sup>.

Contudo, é honesto reconhecer que o uso marcano e o uso que outros evangelhos fazem dessa expressão é controverso. E, como bem recorda John L. McKenzie, algumas teorias suscitam mais dificuldades do que soluções<sup>85</sup>.

O percurso que fizemos nos ajudou, através das várias análises, a identificar o real problema da perícope. Mc 2, 23-28 não se trata de uma mera crítica a Jesus por desobedecer ao preceito sabático como muitos defendem e pregam, mas evidencia a autoridade de Jesus em interpretar a Lei. Essa autoridade como vimos, foi concedida pelo Pai. Dessa forma, Marcos sublinha que a autoridade de Jesus não se resume somente em perdoar pecados (Mc 2,10), mas também em explicar a Lei, pois é o hermeneuta por excelência do Pai.

<sup>82</sup> Cf. VERMES, G. The “Son of Man” debate. *Journal for the study of the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, v. 4, n. 1, p. 19-32, 1978.

<sup>83</sup> COLLINS, J. *The son of Man in Ancient Judaism*. In: Handbook for the studies of the historical Jesus. Boston: Brill. 2v. 2011. p. 1567-1568.

<sup>84</sup> CULLMANN, Cristologia do Novo Testamento, *op.cit.*, p. 201.

<sup>85</sup> MCKENZIE, *Dicionário bíblico*, p. 352.

O senhorio de Jesus em dia de sábado, em outras palavras, precisa ser compreendido à luz do ministério messiânico de Jesus que promove e salva a vida com liberdade. E, dessa maneira, o critério para a aplicação da Lei passa a ser o ser humano com as suas necessidades diante do “tribunal misericordioso” de Deus.

## CAPÍTULO 3: VISÃO HERMENÊUTICA DE MC 2,23-28

O texto que estamos estudando, como se percebe no capítulo segundo, apresenta uma discrepância na maneira de interpretar as Escrituras. Por um lado, os fariseus acreditavam que a observância literal das Escrituras adiantaria a chegada dos tempos messiânicos e, conseqüentemente, a salvação deles. Por outro, Jesus demonstrava que as Escrituras não eram um fim em si mesmas e, dessa forma, sugeria a necessidade de uma hermenêutica que, partindo da Palavra, considerasse a vida do homem e da mulher em seu cotidiano.

O problema da interpretação da Escritura não é uma dificuldade que diz respeito unicamente a nossa perícopes. No Antigo Testamento, encontra-se o testemunho de Daniel (Dn 9,2) que se interroga sobre o sentido dos oráculos de Jeremias. No Novo Testamento, tem-se a presença de um etíope que não compreende as profecias contidas no livro do profeta Isaías (At 8, 30-35)<sup>1</sup>.

Esse capítulo seguirá os passos sugeridos por Wegner<sup>2</sup>. Em primeiro lugar, está a elaboração de um estudo de correlação (1.), buscando focalizar a teologia do texto em estudo em correspondência com outros textos que tratam da mesma problemática. Em segundo lugar (2.), se tentará enquadrar o conteúdo desse texto dentro de temas e doutrinas teológicas fundamentais. Por fim (3.), se enfocará algumas conseqüências práticas que o texto sugere diante da realidade pastoral atual.

### 1. O estudo de correlação

O primeiro esforço consiste em correlacionar textos bíblicos, do Antigo e do Novo Testamento, com a temática da perícopes. Naturalmente, esse trabalho objetiva focalizar a teologia marcana presente nas entrelinhas da perícopes estudada.

Como já se mencionou em outras ocasiões, a perícopes marcana tem paralelo com Mt 12,1-8 e Lc 6, 1-5. Neste episódio, como em outros semelhantes (Lc 13,10s; 14,1-6; Jo 5,1-19; 9,1-41), encontra-se um dos motivos mais frequentes de tensão entre os judeus e

<sup>1</sup> Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1993.

<sup>2</sup> WEGNER, Exegese do Novo Testamento, pp. 366-367.

Jesus: sobre a maneira de compreender e cumprir o preceito sabático. A cena de Mc 2,23-28 afirma e confirma a autoridade do Mestre Jesus sobre o sábado e toda a Lei.

Naturalmente, como bem pontuam alguns estudiosos, esse problema deve ter tido atualidade também nos primeiros decênios da Igreja, quando se buscou transferir o dia festivo semanal do sábado para o domingo, questão ainda pendente na época de Marcos<sup>3</sup>. O trabalho de correlação ajudará a perceber o que de fato serve de pano de fundo da problemática e como o autor usa o conflito para nortear a sua teologia.

### 1.1. O Antigo Testamento

A atividade de correlacionar Mc 2,23-28 com uma perícopete veterotestamentária se torna mais fácil, pois o próprio autor favorece a correlação. Marcos relaciona a atividade dos discípulos de arrancar espigas em dia de sábado com Davi, que também realiza algo considerado profano. A história protagonizada por Davi é narrada, como já foi visto durante o estudo, em 1Sm 21,2-7.

1Sm relata a chegada de Davi no santuário de Nob e a sua apresentação ao sacerdote Aimeleque. O texto trata da fuga de Davi do invejoso Saul que busca matá-lo, devido às suas vitórias contra os filisteus e a sua empatia com o povo (1Sm 18,6-9). Para o presente estudo, é necessário focalizar unicamente o significado da doação dos pães sagrados a Davi por parte do sacerdote.

Walter Volgel sublinha que os pães dados a Davi são os da oblação, retirados diante da face do Senhor (Ex 25,30). O fato sugere, portanto, que, da mesma forma que Deus os olha com misericórdia, assim também o faz com Davi<sup>4</sup>. Esse fato, segundo alguns estudiosos<sup>5</sup>, possui dupla função ao interno de 1Sm: sublinhar a autoridade de Davi, que é legitimada pela casa sacerdotal e confirmar a sua realeza.

Olhando essa história, através da janela de Mc 2,23-28, podem-se identificar sentimentos semelhantes ligados ao tema da autoridade. No Antigo Testamento, o invejoso Saul buscava matar Davi por causa da sua fama, enquanto no Novo Testamento, os fariseus, certamente, questionam Jesus devido a sua novidade e popularidade. Em outras palavras, nos dois textos percebe-se que o poder constituído se sente ameaçado pelo carisma popular. E qual será o desfecho dessas histórias?

<sup>3</sup> BATTAGLIA, O.; URICCHIO, F.; LANCELLOTTI, A. Comentário ao Evangelho de São Marcos. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 39.

<sup>4</sup> VOGEL, W. Davi e sua história: 1Samuel 16,1 – 1Rs 2,11. São Paulo: Loyola, 2007. p. 70.

<sup>5</sup> DIETRICH, J.; NAKANOSE, S.; OROFINO, F. Primeiro livro de Samuel: pedir um rei foi nosso maior pecado. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 242-243.

Saul, quando tomou conhecimento da atitude de Aimeleque de dar dos pães sagrados a Davi, decidiu extirpar (1Sam 22,18) toda a família do sacerdote, exceto um de seus filhos, Abiatar (1Sam 22,20). Em Marcos, após as controvérsias entre Jesus e os líderes religiosos, os fariseus se aliam aos herodianos para tramar a morte de Jesus (Mc 3,6). A sorte do sacerdote veterotestamentário indica também aquela do sacerdote por excelência, Jesus (Hb 10).

## 1.2. Novo Testamento

Marcos agrupa, no final do capítulo segundo e início do capítulo terceiro, narrativas de discussões sobre a ótica jesuana do sábado<sup>6</sup>. Nesse sentido, 2,23-28 pode ser considerado como díptico, ou seja, um texto que se completa com o subsequente, que nesse caso é Mc 3,1-6.

Dessa forma, Marcos usa o início do capítulo terceiro para elucidar ainda mais a ideia formulada no final do capítulo segundo, referente ao senhorio de Jesus em dia de sábado. Em Mc 3,4, diante do homem com a mão seca, Jesus questiona seus interlocutores nos seguintes termos: “É permitido no sábado fazer o bem ou o mal, salvar uma alma ou matá-la?”<sup>7</sup> Esse interrogativo esclarece nitidamente a sua chave hermenêutica diante da Lei e, portanto, a prática do seu senhorio que se fundamenta, exclusivamente, no amor a Deus e as necessidades do próximo.

Com essa janela hermenêutica, se constata, na redação marcana, uma clara e significativa inclusão temática entre Mc 2,23-28; 3,1-6 e Mc 12,28-34, que reforça a perspectiva marcana em relação à Lei.

Em Mc 12,28-34, a centralidade da Lei é descrita em chave veterotestamentária, através do texto de Dt 6,4-5 e de Lv 19,18. Contudo, o que Marcos sugere com tais citações, que basicamente constituem a fé dos judeus?

Rememorando o Antigo Testamento, Marcos enfatiza para a sua comunidade que a essência identitária da fidelidade judaica passa profissão da fé monoteísta (Dt 6,4-5), que, necessariamente, considera a relação amorosa com o próximo (Lv 19,18). Nessa direção,

<sup>6</sup> TAYLOR, The Gospel according to St. Mark, p. 214.

<sup>7</sup> Tradução proposta por Johan Konings que sugerem também que a palavra alma aqui também indica pessoa. KONINGS, Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”, p. 79.



Taylor destaca que o significado do amor ao próximo, em Lv, equivale ao esforço de promover o bem do próximo como se faz a si mesmo<sup>8</sup>.

Dando mais um passo, devemos focalizar a nossa atenção na intervenção do escriba<sup>9</sup> (Mc 12, 32-34) que, na posição de discípulo, demonstra ter compreendido a ótica jesuana. Sua postura abre a possibilidade de duas considerações: o amor a Deus e ao próximo vale mais que sacrifícios, fazendo indiretamente menção a Os 6,6 e ratificando a superioridade do amor a Deus e ao ser humano em relação ao culto<sup>10</sup>. E depois, em segundo lugar, o fato de Jesus reconhecer que não está distante do Reino de Deus e indicar que o reinado de Deus está no limiar; portanto, pertence a uma realidade acessível a todo ser humano sensível à novidade proposta por ele.

Com estes esclarecimentos sobre o reinado de Deus, o discípulo e a pessoa de Jesus diante da Lei, nos resta ainda uma tarefa: analisar os textos sinóticos paralelos a Mc 2,23-28.

Lucas usa fielmente o texto marcano, sem fazer acréscimos. Ele, juntamente com Mateus, se limita em omitir o versículo 27 de Marcos, o que se justifica por interesses teológicos particulares dos autores ou por terem tido acesso a uma fonte marcana anterior à redação final do Evangelho<sup>11</sup>. Todavia, antes de avançar, é necessário apresentar os textos como propostos por Johan Konings<sup>12</sup>.

Marcos (2,23-28)	Mateus (12,1-8)	Lucas (6,1-5)
<sup>23</sup> E aconteceu que ele, no sábado, caminhava através das plantações, e seus discípulos começaram a abrir caminho, arrancando espigas.	<sup>1</sup> Naquele momento, Jesus caminhou, através das plantações; os seus discípulos ficaram com fome e começaram a arrancar espigas e a comer.	<sup>1</sup> Aconteceu que ele num sábado atravessava (através de) plantações, e os seus discípulos arrancavam e comiam espigas, debulhando-as com as mãos.
<sup>24</sup> E os fariseus diziam-lhe:	<sup>2</sup> Os fariseus, porém, tendo visto isso, disseram-lhe:	<sup>2</sup> Alguns, porém dos fariseus disseram:
Vê! Por que fazem no sábado o que não é permitido?	Eis, os teus discípulos fazem o que não é permitido no sábado!	Por que fazeis o que não é permitido no sábado?
<sup>25</sup> E diz-lhes:	<sup>3</sup> Ele disse-lhes:	<sup>3</sup> E, respondendo, Jesus

<sup>8</sup> Cf. TAYLOR, The Gospel according to St. Mark, p. 488.

<sup>9</sup> Existe uma tensão entre os estudiosos sobre a possibilidade dessa repetição, colocada na boca do escriba, ser mais uma elucidação do pano de fundo semita do segundo evangelho.

<sup>10</sup> Cf. Ibidem, p. 489.

<sup>11</sup> GARCIA, R. P. Sábado: Uma mensagem de Mateus e a contribuição judaica. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 101.

<sup>12</sup> KONINGS, Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”, p. 78.

		disse para eles:
Nunca lestes o que Davi quando estava com fome, ele e os que com ele,	Não lestes o que fez Davi, quando ficou com fome, e também os com ele,	Nem lestes o que fez Davi, quando tinha fome, ele e os [que estavam] com ele,
<sup>26</sup> como entrou na casa de Deus,	<sup>4</sup> como entrou na casa de Deus	<sup>4</sup> [quando] entrou na casa de Deus
<sup>27</sup> No {tempo do} sumo sacerdote Abiatar,		
e comeu	e eles comeram	E tomando comeu, e deu aos com ele,
os pães de proposição, que não é permitido	os pães de proposição, o que lhe era permitido comer, nem aos com ele,	os pães de proposição, que não é permitido
Comer		Comer
senão aos sacerdotes	senão somente aos sacerdotes?	senão somente aos sacerdotes?
e deu aos que estavam com ele?		
	<sup>5</sup> Ou nunca lestes, na Lei, que aos sábados, no templo, os sacerdotes violam o sábado e são livres de culpa? <sup>6</sup> Digo-vos (que): maior do que o templo está aqui. <sup>7</sup> Se, porém, conhecêsseis o que significa: Misericórdia quero e não sacrifício, não condenaríeis os livres de culpa.	
<sup>27</sup> E dizia-lhes: O sábado foi feito por causa do homem e não o homem por causa do sábado. <sup>28</sup> De modo que o Filho do Homem é senhor também do sábado.	<sup>8</sup> Pois senhor do sábado é o Filho do Homem.	<sup>5</sup> E dizia-lhes:  Senhor do sábado é o Filho do Homem.

Analisando os textos, se nota que Mateus se distancia mais de Marcos e, como já foi dito, Lucas se mantém fiel ao texto do segundo Evangelho. Paulo Roberto Garcia apresenta, em síntese, a perícopete mateana nos seguintes termos:

A lógica mateana coloca dois exemplos para apresentar a argumentação. Um recebido de Marcos, o outro exclusivo de Mateus. Mateus toma, o evangelho de Marcos, a história de Davi, seus companheiros e os pães da proposição. Em uma situação de fome, Davi pratica o que era ilícito: comeu do pão destinado ao altar e aos sacerdotes. A seguir insere a discussão sobre as atividades sacerdotais aos sábados – tema que era debatido nesse período – para mostrar que o Templo estava acima do sábado e, então apresenta sua

conclusão. Se uma instituição, o Templo, poderia ser maior que o sábado, há algo que é maior que o Templo: a misericórdia<sup>13</sup>.

Andrew Overman, interpretando a perícope acima citada, defende que a problemática central apresentada por Mateus está associada à interpretação da Lei:

Aqui, Mateus coloca-se em contraste com Marcos. Em sua versão da mesma controvérsia do sábado, Marcos não faz nenhuma tentativa de absolver Jesus ou os discípulos de qualquer culpa. Primeiro, os sacerdotes do Templo não são “sem falta” (Mt 12,5); eles violam a Lei (Mc 2,26). Porém, essa não é uma preocupação para Marcos. Essas Leis não estão mais em questão para os que creem. Marcos encerra o assunto: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Os discípulos não violaram a Lei, mas essa Lei não se sustenta. Mateus não aceita essa declaração conclusiva de Marcos; para ele, essa é uma visão da Lei radical demais<sup>14</sup>.

Em síntese, todos os textos analisados convergem uma mesma ideia central: o sábado, bem como as Leis ritualísticas, acha-se a serviço da vivência do supremo mandamento – o amor a Deus e ao próximo. Jesus, em seu ministério, encarna a dimensão do amor a Deus e ao próximo, através do critério da misericórdia, que prioriza o ser humano diante de todas as instituições que tendem a destruir a sua identidade e a dignidade de Filho de Deus.

Posto isso, precisamos considerar que a reflexão feita, reflete a experiência de fé da comunidade marcana, que é apresentada durante o ministério de Jesus e traça de maneira linear a teologia do segundo evangelho.

## **2. Alguns aspectos teológicos do texto marcano**

A comparação dos paralelos sinóticos de Mc 2,23-28 nos indicou a intenção teológica de Marcos, através das nuances cristológica e soteriológica ressaltadas pela proposta do Reino de Deus anunciada por Jesus (Mc 1,15), pela teologia do discipulado e pela identidade de Jesus.

A ideia do Reino de Deus é percebida na atitude dos discípulos ao abrir caminhos, em Mc 2,23. O que Marcos quer sugerir com essa ação? Talvez a inauguração de uma nova

<sup>13</sup> GARCIA, Sábado: Uma mensagem de Mateus e a contribuição judaica, p. 140

<sup>14</sup> OVERMAN, O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo, p. 88

comunidade? Nesse sentido, esbarra-se em outra pergunta quase irrespondível: essa comunidade é de caráter humano ou escatológico?

Vincent Taylor<sup>15</sup> defende uma postura equilibrada sobre o assunto. Segundo ele, os evangelhos apresentam elementos que possibilitam dupla resposta, pois, por um lado, vemos que Jesus apresenta o Reino de Deus como realidade futura (Mc 14,25). Por outro, como realidade presente na sua pessoa e ministério (Lc 7,18-23; 10,23s; 11, 20.31s).

Em Marcos, o Reino aparece como realidade iminente (Mc 1,15; 9,1), como realidade escondida tal e qual a semente e o grão que crescem sem serem notados (Mc 4, 26-32). Essas passagens, mesmo consideradas *en passant*, sugerem que o autor do segundo evangelho aborda o Reino em chave escatológica, ou seja, uma realidade que Deus irá estabelecer em breve<sup>16</sup>.

O autor do segundo evangelho, ainda sugere uma compreensão do Reino como dom divino ofertado ao ser humano, distanciando-se de uma vertente meramente política e terrena do reinado de Deus. Esse dom, como bem pontua Klemens Stock, se concretiza e se aproxima da humanidade através do ministério de Jesus<sup>17</sup>.

Em síntese, a presente perícopes apresenta um aspecto concreto da novidade clara e sintética do Reino de Deus anunciado por Jesus. Esse anúncio requer uma resposta, que, em Marcos, é confiada aos discípulos.

A maioria dos estudiosos defende que Marcos apresenta os discípulos de maneira positiva e negativa<sup>18</sup>. Positivamente, são apresentados como deixando as redes e seguindo a Jesus como discípulos (1,18), são testemunhas das ações de Jesus (4, 35-41; 5,37-43; 6,45-52; 9,2-8) e participam da última ceia (14, 12-26). Negativamente, não percebem o caminho de sofrimento que Jesus preanuncia (8,33) e o deixam sozinho já no início do seu processo de condenação e morte (14,50).

Carlo Maria Martini tem uma visão mais positiva dos discípulos e apresenta o texto marcano sob uma ótica catequética, ou, como ele mesmo pontua, como um manual para

<sup>15</sup> Cf. TAYLOR, The Gospel according to St. Mark, pp. 130-140.

<sup>16</sup> Cf. Ibidem, p. 131

<sup>17</sup> Cf. STOCK, Alcuni aspetti della Cristologia Marciana, p. 32.

<sup>18</sup> Cf. DONAHUE, R. J.; HARRINGTON, J. D. *The gospel of Mark*. Minnesota: The Liturgical Press, 2002. pp. 30-34; CONFERÊNCIA DOS BISPOS DO BRASIL. *Caminhamos com Jesus: o evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 22; DELORME, J. *Leitura do evangelho segundo Marcos*. São Paulo: Paulus, 2014. pp. 40-41.

o catecúmeno<sup>19</sup>. Dessa maneira torna-se interessante conhecer a função desse texto para uma realidade catequética.

Mc 2,23-28 reflete as atitudes daqueles discípulos que desejam seguir Jesus, ainda apegados às Leis, crendo que são critério de salvação; ou que a salvação passa por uma observância correta, mesmo que cega, de rituais ensimesmados. Marcos se preocupa em corrigir tal posição, pois impede a abertura para a proposta do Reino de Deus ofertada por Jesus e convida seus leitores a andar na contramão do fenômeno do seu tempo que priorizava uma prática meramente exterior e desumana da Lei.

A última etapa desse tópico, consta da análise da cristologia marcana, buscando em seguida a cristologia da perícope. Esse trabalho pede um olhar global do Evangelho marciano.

Nas últimas décadas, muito se tem estudado sobre a cristologia do segundo evangelho, e normalmente os estudos se afinam em duas posições. A primeira, encabeçada por William Wrede, atesta que Marcos estrutura seu evangelho em torno do segredo messiânico<sup>20</sup>, apresentando os discípulos como incapazes de compreender, de fato, a identidade de Jesus. Esse segredo é desvendado aos pés da cruz, através da confissão do centurião (Mc 15,39). A outra posição considera os dois títulos dados a Jesus no evangelho: Filho de Deus e Filhos do homem como reveladores da identidade de Jesus.

Diante dessas e de tantas outras interpretações sobre a cristologia do segundo evangelho, o presente estudo acredita que analisar o texto, ou seja, perceber, à medida que se lê o evangelho, elementos que apresentam mais claramente a cristologia jesuana, seja o melhor caminho a ser percorrido. Portanto, faremos breve apresentação das seções do texto marciano, sublinhando os elementos de caráter mais cristológico.

No Prólogo 1, 1-13, o autor do segundo Evangelho revela aos leitores a identidade de Jesus de maneira solene: Ele é o Filho de Deus. Através da citação do profeta Isaías, Marcos esclarece a identidade de Jesus, identificando que os caminhos indicados por Jesus como itinerário que conduzem à salvação são os mesmos traçados por Deus<sup>21</sup>.

No batismo de Jesus, temos mais uma evidencia sobre a identidade de Cristo: Ele é o Filho amado do Pai. A Bíblia de Jerusalém oferece uma chave hermenêutica para esse

<sup>19</sup> Cf. MARTINI, C. O caminho espiritual dos doze no evangelho de Marcos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 9.

<sup>20</sup> Werner Georg Kümmel faz profunda análise das fragilidades dessa teoria e conclui que é impossível ter clareza sobre a motivação de Marcos ao “ocultar” a dignidade messiânica de Jesus em alguns relatos do seu evangelho (cf. KÜMMEL, Introdução ao Novo Testamento, pp. 97-112).

<sup>21</sup> Cf. MALONEY, Mensagem urgente de Jesus para hoje, p. 41.

título, recordando que ele é uma citação de Is 42,1, na qual o profeta apresenta o primeiro cântico do servo sofredor. Dessa forma, o uso marcano do texto veterotestamentário indica, já no batismo, a sua sorte, como maneira de salvação do seu povo e da inteira humanidade.

Na primeira parte do Evangelho (Mc 1,14-8,26), Marcos apresenta a identidade de Jesus como anunciador do Reino, operador de milagres e mestre que atua com autoridade. É no anúncio do Reino que Jesus encontra a maior resistência dos seus oponentes devido à sua autoridade.

Na segunda parte do Evangelho (8,27-10,52), Marcos concentra a sua atenção, apresentando Jesus dedicado ao ensinamento dos doze (8, 34-39; 9,28-50; 10,35-45). A mensagem tem como meta indicar a pedagogia do discipulado (8,34), superando o poder do demônio (9,29).

Na terceira e última parte do Evangelho, Marcos apresenta Jesus ensinando no templo (11,17.18; 12,14.35.38). A sua presença no templo é apresentada em confronto com os líderes religiosos (12,34; 12,24), que contestam sua autoridade para “reformular” a Lei e sua competência para interpretá-la.

Elliott C. Maloney defende que, no templo, Jesus confronta a falsa justiça das autoridades religiosas. E mais, aponta que o código da pureza não expressa a santidade de Deus, uma vez que gera opressão e marginaliza o povo<sup>22</sup>.

Esse caminho nos conduz a dois olhares sobre a cristologia marcana. Em um deles, sobretudo em Mc 2,23-28, Jesus é apresentado como hermeneuta da Lei, de sua correta interpretação, que caminha na direção do querer de Deus. Tal postura torna-o ainda protótipo do verdadeiro homem e medida do verdadeiro humanismo<sup>23</sup>. E em outra perspectiva, pode-se concordar com Raymond Brown quando defende que a cristologia de Marcos não se divide em duas fases, ou seja, uma identidade do Jesus terreno divergente daquela narrada após a sua morte e ressurreição. O itinerário marcano, ao invés, mostra que, desde o batismo, Jesus encarna o Filho servo de Deus<sup>24</sup>.

Nesse sentido, Mc 2,23-28 focaliza aspectos do Reino de Deus que precisam se encarnar na realidade presente, mas também uma tensão que nos remete ao tempo escatológico.

<sup>22</sup> Cf. MALONEY, Mensagem urgente de Jesus para hoje. p. 54.

<sup>23</sup> Cf. RATZINGER, J. *Homília pro eligendo pontífice*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_po.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html)>. Acesso em: 15 dez. 2015.

<sup>24</sup> Cf. BROWN, R. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 134-135.

### 3. Algumas considerações pastorais baseadas na análise de Mc 2,23-28

Essa seção explicita como os discípulos e as discípulas de Jesus são desafiados pela novidade trazida por ele diante da Lei. Aqui também serão apontadas algumas linhas para a ação pastoral em nossas comunidades, questionando, inicialmente, sobre a interpretação da Palavra de Deus em nossos dias.

#### 3.1. Como interpretar a Palavra?

Se por um lado, o argumento de Jesus aos fariseus, baseado nas Escrituras (1 Sm 21,1-7), se afasta de uma ideologia massacrante, autoritária e excludente, por outro, acena para o cenário atual da Igreja e, faz um apelo aos cristãos de hoje de repensar seus mecanismos interpretativos da Palavra de Deus. Nesse sentido, concordamos com Soares, Correa e Oliva:

Essa perícopes do evangelho de Marcos nos remete hoje a uma discussão sobre a questão das práticas religiosas, pois nos apresenta a questão do legalismo religioso e da verdadeira finalidade da fé (religião). Muitas vezes, vemos que as religiões estão muito mais fundamentadas em proibições do que em motivações e na criação de novos relacionamentos das pessoas com Deus e das pessoas entre si. O resultado dessa mentalidade é que a religião se torna cada vez mais uma coisa odiosa e insuportável, e Deus aparece não como um Pai amoroso, mas como um carrasco autoritário. A verdadeira fé é aquela que cria valores e leva as pessoas à maturidade em todos os sentidos para que livremente possam optar por Deus. A experiência da necessidade libera da observância da prescrição legal. A questão é clara: trata-se do discernimento prático em relação à Lei. Esta deve servir a vida das pessoas, às suas necessidades básicas. A Lei não pode ser destacada a ponto de tornar-se ídolo a que tudo submete. A “pureza” não pode ser medida pela observância de preceitos. Jesus subverte o critério hermenêutico: as necessidades humanas são o critério da interpretação da Lei, não o inverso. A realidade não pode ser negada para manter-se a validade da Lei. É esta que tem que ser sempre reavaliada frente às exigências da realidade<sup>25</sup>.

O uso do texto veterotestamentário recorda ainda a importância do estudo da Palavra de Deus, do conhecimento dos vários níveis de leitura e dos métodos de estudo e análise dos textos sagrados. Sobre a importância dos estudos bíblicos, a Igreja, no decurso da

<sup>25</sup> SOARES, A.; CORREIA, J.; OLIVA, R. *Marcos: Comentário Bíblico*. São Paulo: Fonte, 2012. p. 124.

sua história ratificou essa necessidade, através do seu Magistério<sup>26</sup>. Destacamos os seguintes: as encíclicas *Providentissimus Deus* e *Divino afflante Spiritu*, a declaração *Sancta Mater Ecclesie*, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* e recentemente, a exortação pós-sinodal *Verbum Domini* sobre Palavra de Deus na vida e missão da Igreja e o documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a interpretação da Bíblia na Igreja.

Quanto aos vários níveis, enfatizamos o da oração<sup>27</sup>, da liturgia, da catequese, da teologia e da exegese. Quanto aos métodos de estudos, o documento sobre a interpretação da Bíblia, acima mencionado, aborda muitos deles de maneira clara e ponderada. Aqui, precisamos somente recordar, como faz o documento em sua conclusão, que

a exegese bíblica preenche, na Igreja e no mundo, uma *tarefa indispensável*. Querer se dispensar dela para compreender a Bíblia seria ilusão e manifestaria uma falta de respeito para com a Escritura inspirada<sup>28</sup>.

Uma interpretação que se distancia da liberdade diante da vida, como se viu no relato marcano, compromete toda a novidade evangélica. Portanto, nos questionamos: como vivenciar em nossos dias essa liberdade em nossas ações pastorais? Que postura tomar? Johan Konings nos favorece a resposta:

A Bíblia não é um Tribunal de Inquisição, detentora de uma verdade monolítica capaz de matar. É a história de um povo em busca de Deus, não de um povo perfeito. Transmite os conceitos precários e questionáveis desse povo. Mas, ao revivermos, na Bíblia, a busca deste povo, temos certeza de encontrar Aquele que “é verdadeiro” (Jo 3,33; 8,26). Tal é a verdade da Bíblia<sup>29</sup>.

A reflexão de Konings nos conduz a constatar que a novidade evangélica vivida em uma situação libertadora é a chave para uma vivência madura da fé. Dessa forma, acredita-se que Jesus pregava uma fidelidade criativa à Lei, de modo que, a pessoa, ao praticá-la, pudesse atingir o seu objetivo, pois praticá-la de forma puramente mecânica seria inútil.

<sup>26</sup> Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Crescer na leitura da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2003; Cf. CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*. São Paulo: Paulinas, 1990; Cf. TEXTOS OFICIAIS DA IGREJA. *Como ler e entender a Bíblia hoje*. Petrópolis: Vozes, 1982.

<sup>27</sup> Nos últimos anos se propagou expressivamente o método da *Lectio Divina*. O Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus em 2008 refletiu e aprofundou o sentido e significado desse valioso. Para conhecer o método: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (CRB). *A Leitura orante da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1992.

<sup>28</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 159.

<sup>29</sup> KONINGS, A Bíblia, sua origem e sua leitura: introdução ao estudo da Bíblia. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 218.



Portanto, a finalidade da Lei era propiciar uma autêntica experiência de encontro com Deus que é o que Ele ensinava aos seus discípulos, ao passo que os fariseus, cegos por um fanatismo pela observância da Lei, não logravam estabelecer um autêntico encontro com Deus, encontro que Jesus, o hermeneuta por excelência do Pai, apontava com a sua vida: “Eu sou o caminho a verdade a vida” (Jo 14,5).

A posição de Konings caminha na direção da de Prozato que acrescenta que a Lei tem que servir ao homem, sua finalidade só pode ser gerar a vida em abundância pregada e doada por Jesus em nome de Deus e que ultrapassa legalismos extremistas e fundamentalistas. Pronzato chama a atenção justamente para a distinção de valor entre Lei e vida.

Cristo, pois, põe o homem como a medida da Lei. A Lei não tem valor em si mesma. Na medida em que é para o homem, se resolve em favor de sua vida, de seu crescimento. E como garantia deste princípio, Cristo coloca sua própria pessoa. "De sorte que o Filho do homem também é o senhor do sábado." Precisamente porque o sábado foi instituído para o homem - como princípio inatingível-, e assim como os escribas e os fariseus de todos os tempos estão inclinados instintivamente a esquecê-lo, eis aí que o Filho do Homem põe sua força em defender este 'espaço sagrado'. Espaço sagrado que não é o sábado, mas sim o homem! De agora em diante, quem confundir as coisas, e submeter o homem a Lei, encontrará o mesmo Filho do Homem se opondo. Deus está do lado do homem. E lhe restitui o sábado como espaço de liberdade, de vida, de amor, substituindo-lhe a todo tipo de compromisso legalista<sup>30</sup>.

A interpretação da Palavra nos indica, portanto, o projeto de vida de Jesus e propõe aos cristãos priorizar a vida do ser humano em todos os seus estágios, como critério pedagógico, mediante a posições equivocadas da Lei.

### **3.2. A necessidade humana como critério de liberdade diante da Lei**

Jesus é apresentado, na perícope em estudo, como aquele que veio não simplesmente abolir a Lei, mas conferir um caráter de ação libertadora para as pessoas. Ele não se contenta simplesmente em seguir ideologicamente uma prescrição sem levar em conta o contexto mais amplo que centralize a dignidade humana.

Segundo Euclides Martins Balancin, nenhuma Lei, por mais sagrada que seja, é chave absoluta de conduta, pois toda e qualquer Lei dever estar a serviço do ser humano e não

<sup>30</sup> PRONZATO, Um Cristiano comienza a ler el Evangelhio de Marcos. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 138.

vice-versa<sup>31</sup>. Portanto, a necessidade de seus seguidores é um fator determinante para proclamar a defesa convicta e totalizante da liberdade humana, que deve propiciar sempre uma atitude que priorize aquilo que de fato é essencial, sem se prender a legalismos extremistas que não promovem a vida. Para Schnackenburg,

este relato esclarece também uma desconhecida pretensão de Jesus que a tradição cristã explica. Aqui se revela algo da doutrina em autoridade e de sua atitude livre e soberana. Frequentemente se situou por cima das prescrições sabáticas que para os judeus eram extraordinariamente importantes e que deviam observar-se com toda rigidez. Em tais decisões, para Ele ousadas e perigosas, Jesus expressou sua união exclusiva à vontade de Deus tal como Ele a conhecia com uma certeza interna, sua liberdade em face dos julgamentos dos homens e sua dignidade oculta. Aqui Ele demonstra seu senhorio, que havia manifestado, embora de outro modo, nas expulsões dos demônios e nas curas dos enfermos<sup>32</sup>.

Jesus, o profeta dos profetas, com autoridade trazia à tona toda sua sabedoria, argumentando diante dos questionamentos e acusações feitas pelos fariseus que se preocupavam demasiadamente com um legalismo exacerbado. Como profeta, exerce com autoridade a sua liberdade em interpretar as Escrituras e concretiza a sua missão: *“Eu vim para que os homens tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10)*.

A partir destes pressupostos, o conflito entre Jesus e os fariseus torna-se inevitável, pois Jesus acentuava o amor, já os fariseus o legalismo. Jesus defendia a Lei de Deus, enquanto os fariseus consideravam a tradição mais importante. Jesus pregava a liberdade e eles a servidão. Jesus falava do que ia nos corações e os fariseus na importância da aparência das atitudes externas. Não havia como não acontecer o embate entre eles. Soares; Correia e Oliva assim se pronunciaram, constatando tais premissas:

A discussão de Jesus e os fariseus é particularmente importante. Para aqueles, a Lei reduz-se a um vasto elenco de mandamentos e proibições. Jesus, ao contrário, argumenta a partir da História. Não apela a nenhum preceito contrário, mas vai buscar nas Escrituras justamente um fato da vida. A Bíblia, não equivale à Lei, mas é instrução – Torá – que nasce da história viva das pessoas e do povo. A História se faz Lei. Transparecem na discussão duas mentalidades diametralmente opostas. Uma que valoriza a Lei abstratamente, apartando-a da História. A outra que desmascara essa abstração como ideologia justificadora. A Lei nasce da vida concreta em função das necessidades humanas. Ao destacar-se da História e ao ser proclamada como preceito abstrato, de fato passa a não atender mais à necessidade. Na verdade, seu aspecto de abstração é só aparente, pois torna-

<sup>31</sup> Cf. BALANCIN, E. M. Como ler o Evangelho de Marcos: quem é Jesus?. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 53.

<sup>32</sup> SCHNACKENBURG, R. El Nuevo Testamento y su mensaje. El evangelio según san Marcos. Barcelona: Herder, 1973. p. 76.

se instrumento de dominação nas mãos de quem está fechado às necessidades dos demais. Responde a interesses históricos opressores nada abstratos, mas bem concretos. Segundo o jeito de pensar de Jesus, toda Lei tem de estar constantemente em confronto com a realidade imediata das necessidades do povo<sup>33</sup>.

No embate citado entre Jesus e os fariseus, fica notória a intenção de Jesus de se afastar de uma teologia enganadora, que apresenta um Deus manipulador, para deixar eclodir uma teologia que vislumbra a verdadeira liberdade. Nesses termos, o Documento de Aparecida convida aos seguidores de Jesus a um maior compromisso com a cultura da vida,

Porém, as condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor, contradizem a esse projeto do Pai e desafiam os cristãos a maior compromisso a favor da cultura da vida. O Reino de vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas. Se pretendemos fechar os olhos diante dessas realidades, não somos defensores da vida do Reino e nos situamos no caminho da morte: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos. Aquele que não ama, permanece na morte” (1 Jo 3,14). É necessário sublinhar “a inseparável relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo”, que “convida todos a suprimir as graves desigualdades sociais e as enormes diferenças no acesso aos bens”. Tanto a preocupação por desenvolver estruturas mais justas como por transmitir os valores sociais do Evangelho, situam-se neste contexto de serviço fraterno à vida digna<sup>34</sup>.

### 3.3. Que atitude pastoral e missionária Mc 2,23-28 nos indica?

O marcano nos recorda que a pessoa humana não pode ser desconsiderada, em suas várias dimensões, em favor das Leis e que na Igreja, através dos vários métodos, o estudo e a análise da Palavra deve ajudar os seguidores de Jesus a conhecer e a viver a Lei do evangelho como a glorificação do homem vivo.

Nessa direção, o Documento de Aparecida nos propõe a conversão pastoral como resposta à urgência de anunciar a vida nova que Cristo nos oferece:

O projeto de Jesus é instaurar o Reino de seu Pai. Por isso, pede a seus discípulos: “Proclamem que está chegando o Reino dos céus!” (Mt 10,7). Trata-se do Reino da vida. Porque a proposta de Jesus Cristo a nossos povos, o conteúdo fundamental dessa missão, é a oferta de vida plena para todos. Por isso, a doutrina, as normas, as orientações éticas e toda a atividade missionária das Igrejas, deve deixar transparecer essa atrativa oferta de vida mais digna, em Cristo, para cada homem e para cada mulher da América Latina e do Caribe<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> SOARES; CORREIA; OLIVA. Marcos, p. 123.

<sup>34</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas; CNBB. n.358

<sup>35</sup> Ibidem, n.361.

E ainda:

Esta firme decisão missionária deve impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e de qualquer instituição da Igreja. Nenhuma comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favoreçam a transmissão da fé<sup>36</sup>.

A conversão pastoral para ser eficaz precisa passar, por meio de sua ação missionária, pela promoção dos direitos humanos de toda a pessoa, que são universais, invioláveis e inalienáveis. Mas também precisa vencer a maior ameaça da evangelização, que papa Francisco descreve assim:

O pragmatismo cinzento da vida quotidiana da Igreja, no qual aparentemente tudo procede dentro da normalidade, mas na realidade a fé vai-se deteriorando e degenerando na mesquinhez. Desenvolve-se a psicologia do túmulo, que pouco a pouco transforma os cristãos em múmias de museu. Desiludidos com a realidade, com a Igreja ou consigo mesmos, vivem constantemente tentados a apegar-se a uma tristeza melosa, sem esperança, que se apodera do coração como o mais precioso elixir do demônio. Chamados para iluminar e comunicar vida, acabam por se deixar cativar por coisas que só geram escuridão e cansaço interior e corroem o dinamismo apostólico. Por tudo isto, permiti que insista: Não deixemos que nos roubem a alegria da evangelização!<sup>37</sup>

Vencidos os entraves que impedem e obscurecem a conversão pastoral, como nos recorda o Documento de Aparecida, teremos a novidade do evangelho introduzida diariamente na história das nossas comunidades<sup>38</sup> tornando-as lugares teológicos da cultura do encontro, onde se evangeliza por meio da caridade<sup>39</sup>.

A cultura do encontro, termo querido ao papa Francisco, é também um antídoto eficaz contra um ritualismo exacerbado em algumas das nossas ações litúrgicas, que se interessam mais por rubricas a serem cumpridas do que com a encarnação da mensagem que se proclama, pois como recorda Bento XVI: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão

<sup>36</sup> Ibidem, n.365.

<sup>37</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. n.83.

<sup>38</sup> Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA, Documento de Aparecida, n.370

<sup>39</sup> Em sua primeira encíclica *Deus caritas est* Bento XVI abordou de modo genial a importância do serviço da caridade na Igreja como expressão encarnada de uma comunidade de fé. Nesse sentido, ele ressaltou que o perfil específico da atividade caritativa da Igreja precisa responder as necessidades imediatas dos necessitados, ser independente de partidos e ideologias e não compactuar com o proselitismo (cf. BENTO XVI, Papa. Carta encíclica *Deus caritas est* sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas: 2006. nn.26-29).

ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”<sup>40</sup>.

E Jesus entende que a Lei deve estar a serviço da vida, pois o essencial não são os grandes sacrifícios ritualísticos, e sim fazer-se próximo dos últimos da sociedade. Quem se dispõe a trilhar suas veredas precisa ter bem clara essa nova interpretação e aplicação da Lei instaurada por Jesus. Nela, a prioridade não são as práticas cúlticas tradicionais, mas a prática da justiça e da misericórdia. Como revelam as Escrituras em Mt 9,13; Mt 12,7: “Quero misericórdia e não sacrifício”. Na visão de Lentzen-Deis:

Nas histórias de conflito, Jesus está mostrando que o sistema da Lei e das tradições, como é proposto pelos outros, não corresponde à nova realidade do Reino de Deus. Exige-se profundas mudanças na mentalidade e nas estruturas que estão definindo a vida social em Israel<sup>41</sup>.

Nesse sentido, é evidente que a prática vivida e proposta por Jesus segue uma dinâmica pedagógica totalmente contrária às de cunho meramente ritualísticos e formais. Sua atitude é típica daqueles que cultivam uma intimidade com Deus, que é Misericórdia. Jesus nos mostra que o Deus Misericordioso é a chave para quebrar os grilhões que prendem os seres humanos em práticas legalistas. Grilhões que geram morte e estão distantes de uma prática libertadora.

Enfim, por um lado, a conversão pastoral é uma maneira de a Igreja priorizar o anúncio e a prática do evangelho em todas as suas atividades pastorais como operação eficaz e efetiva na apresentação da pessoa de Jesus, expressando assim a seu tríplice dever: anúncio da Palavra de Deus, celebração dos sacramentos e serviço da caridade<sup>42</sup>. Por outro, aponta para aquela civilização do amor<sup>43</sup> que prevalecerá em face aos males hodiernos e dará ao mundo a tão sonhada transfiguração da humanidade.

Ao final desse itinerário, percebemos através da análise dos textos bíblicos que o preceito do mandamento do amor tem precedência em relação ao sábado e às outras Leis da pureza.

Os aspectos cristológicos de Mc 2,23-28 demonstram a iminência do Reino de Deus, concretizada por meio das ações de Jesus e a atitude de alguns discípulos que desejam segui-lo, mas ainda apegados às Leis, iludidos que o mero cumprimento legalístico conduz à

<sup>40</sup> Ibidem, n.01

<sup>41</sup> COLAVECCHIO, R. L. *O caminho do Filho de Deus: contemplando Jesus no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 49-50.

<sup>42</sup> Cf. BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* [...] sobre o amor cristão, n.25.

<sup>43</sup> A expressão “civilização do amor” ficou conhecida, através do papa Paulo VI. Ele a usou em suas homílias na solenidade de Pentecostes no ano de 1970 e depois a solenidade do Natal do Senhor em 1979.

salvação. Marcos corrige essa posição, demonstrando que as Leis precisam estar a serviço da vida e que Jesus tem autoridade delegada pelo Pai para interpretá-las.

A postura de Jesus, portanto, nos leva a uma reflexão sobre a atitude dos seus discípulos em nossos dias e convida a uma conversão pastoral, pois o projeto de Deus é imensamente superior às práticas ritualistas e excludentes.

O senhorio de Jesus sobre o sábado nos convida a uma transformação efetiva de atitudes, mediante uma prática menos institucionalizada e legalista, e muito mais acolhedora. Esta prática só é possível se for pautada por uma verdadeira revolução do Amor.

## CONCLUSÃO

Ao final do trabalho, percebemos a riqueza do debate entre Jesus e os fariseus em Mc 2,23-28. O caminho que percorremos, partindo da apresentação do sábado e dos fariseus, no primeiro capítulo. A análise exegética, no segundo capítulo, e a análise hermenêutica, no terceiro capítulo, serviram para apoiar a reflexão sobre o papel da Lei, fundada na novidade do evangelho anunciada e vivida por Jesus.

Percebemos, desde o primeiro capítulo, que a realidade da Lei sempre tentou caminhar lado a lado com a vida e as necessidades do homem. No caso do sábado, recordamos a séria reflexão desenvolvida no período da guerra dos Macabeus, quando a interpretação do preceito sabático é questionada em favor da necessidade de salvaguardar a vida.

Em nossos dias, somos ameaçados pelo advento do fundamentalismo religioso, fruto de interpretações distorcidas da Lei, que prega o sacrifício humano como medida salvífica. Esse fenômeno se caracteriza pelo fechamento das religiões em conceitos dogmáticos, que, uma vez absolutizados, são defendidos de maneira fanática e extremista, impedindo o diálogo, através da cultura da intolerância e da disseminação do ódio entre povos e grupos religiosos.

Nessa perspectiva, a escolha dos Macabeus em eleger a vida como bem e valor inegociável, diante de situações que ameaçam a sua santidade, dever ser, portanto, um critério essencial também em nossos dias.

A presença dos fariseus, em Mc 2,23-28, nos convida a duas atitudes importantes: a primeira, ao sério estudo desse grupo e do judaísmo, pois a fé cristã possui raiz judaica. Dessa forma, o conhecimento da história, da cultura judaica e do seu desenvolvimento colaboraria para a interpretação dos textos bíblicos, sobretudo do Novo Testamento, evitando julgamentos descabidos e injustos e interpretações superficiais e tendenciosas.

Em segundo lugar, a observação que fazem a Jesus por causa da atitude dos discípulos de arrancarem espigas em dia de sábado, baseada na tradição veterotestamentária, é um convite ao sério estudo da Palavra de Deus e seus contextos. Nesse sentido, a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, em seu parágrafo de número 12, sinaliza para a necessidade do conhecimento dos gêneros literários usados pelos hagiógrafos na compilação dos textos sagrados para que não se perca o cenário cultural no qual um particular texto foi escrito. O uso dessa ferramenta ajudaria na árdua tarefa de interpretar a Palavra de Deus se distanciando

de leituras baseadas em interesses pessoais e políticos ou meramente emotivos, contrárias à teologia desenvolvida pelos autores ao longo da Bíblia.

A autoridade de Jesus o faz se confrontar com a *halacá* dos fariseus sobre o sábado, pois ela não correspondia à compreensão veterotestamentária do sábado. E como vimos, no Antigo Testamento, o sábado era interpretado não como mero código de ética, mas em consonância com as necessidades humanas. Essa observação nos indica a importância de ler os textos neotestamentários à luz do Antigo Testamento, pois uma correta compreensão desses textos sagrados nos distancia de interpretações legalistas da história de fé do povo da Bíblia.

Em âmbito pastoral, urge, portanto, a propagação de espaços formativos, onde o estudo da Palavra de Deus seja uma prioridade e base de todo e qualquer projeto e ação pastoral. Tal procedimento visa a levar nossas comunidades de fé a se encontrarem com uma pessoa e não com uma letra, ou uma Lei, mas agir como Jesus, o hermeneuta por excelência do Pai.

Dessa maneira, nossos critérios hermenêuticos precisam ser confrontados com o de Jesus. E, como vimos na análise exegética, o critério de Jesus é a necessidade do próximo, situação em que Ele revela o seu senhorio, através da interpretação libertadora que faz da Lei. E aqui se encontra a centralidade da nossa perícopes: Marcos 2,23-28 não trata de mera crítica a Jesus por desobedecer ao preceito sabático, como por vezes é defendido, mas evidencia a autoridade de Jesus em interpretar a Lei com a autoridade delegada pelo Pai.

É um convite aos seguidores de Jesus a se comprometerem com o programa de vida de Jesus, sobretudo, em nossos dias, quando ainda paira em ambientes eclesiais um legalismo exacerbado, distante da liberdade com a qual Jesus proclamava o reinado de Deus.

Mc 2,23-28 pode e deve ser lido e interpretado como um manifesto pela vida humana, uma declaração de fé contra as instituições que oprimem e tiram das pessoas sua humanidade, nas questões básicas da vida. O relato marcano enfoca o senhorio de Jesus, através da atenção que manifesta com a vida humana, sobrepondo-a às instituições.

Tal realidade não significa, porém, que a autoridade de Jesus será reconhecida por todos. Pelo contrário, torna quase inevitável o questionamento a Ele e a seus discípulos, que também precisarão aprender, por causa do Reino, a tomar a própria cruz.

Se, para aqueles que se opunham a Jesus, sua autoridade era questionada, pelo contrário, para a comunidade geradora do Evangelho de Marcos, essa autoridade é inquestionável e define as diretrizes do comportamento ideal da sociedade. Ou seja, a maior preocupação da comunidade nesse relato é, de fato, com o ser humano mais do que com o



cumprimento mecânico de preceitos, e entende ser a vida mais do que instituições, pois estas só têm sentido quando estão a serviço daquela.

Nesse sentido, no contexto da Igreja atual, urge vencer a institucionalização, que por vezes não está a serviço da vida, e assumir a supremacia da misericórdia em relação a preceitos que não conduzem a um encontro pessoal com Jesus.

O senhorio de Jesus em dia de sábado favorece a compreensão que Deus é amor e o ser humano, como imagem divina, é o destinatário primeiro do seu amor e da sua infinita misericórdia.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AZEVEDO, W. O. *Comunidade e missão no evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BACCHIOCCHI, S. *Do sábado para o Domingo*, The Pontifical Gregorian University Press, Roma. <<https://adventismoemfoco.files.wordpress.com/2008/11/tese-do-phd-dr-bacchiocchi-do-sabado-para-o-domingo.pdf>>. Acesso em 18 de dezembro de 2015.
- BALANCIN, E. M. *Como ler o Evangelho de Marcos: quem é Jesus?*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BALZ, H. ἀναγνώσκω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 227.
- BALZ, H. ἔξειμι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 1432
- BATTAGLIA, O.; URICCHIO, F.; LANCELLOTTI, A. *Comentário ao Evangelho de São Marcos*. Petrópolis: Vozes. 1988.
- BEHM, J. γίνομαι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. V. p. 682.
- BEHM, J. ἐσθίω. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. II. p. 692-693.
- BELANO, A. *Il vangelo secondo Marco: Traduzione e analisi filologica*. Roma: Aracne, 2010.
- BENTO XVI, Papa. Carta encíclica *Deus caritas est* sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA. N.T.. Português. 1999. Bíblia do peregrino: Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1999.
- BROWN, R. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- BROWN, R. *El Evangelio segun Juan: XIII-XXI*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 2000.
- BÜCHSEL, F. δίδωμι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. II. p. 166.
- BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- BURKETT, D. *The Son of Man debate: History and evaluation*. Cambridge. University Press, 2007.
- COLAVECCHIO, Ronaldo L. *O caminho do Filho de Deus: contemplando Jesus no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2005.

COLLINS, J. The Son of man in ancient Judaism. In: *Handbook for the study of the historical Jesus*. Boston: Brill, 2011. v.2.

CONFERÊNCIA DOS BISPOS DO BRASIL. *Caminhamos com Jesus: o evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A Leitura orante da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1992.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus; Paulinas; CNBB, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Crescer na Leitura da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*. São Paulo: Paulinas, 1990.

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

DELORME, J. *Leitura do evangelho segundo Marcos*. São Paulo: Paulus, 2014.

DIBELIUS, M. *From tradition to Gospel*. Cambridge: James Clarke, 1971.

DIETRICH, J; NAKANOSE, S; OROFINO, F. Primeiro livro de Samuel: Pedir um rei foi nosso maior pecado. Petrópolis: Vozes, 1999.

DONAHUE, R. J.; HARRINGTON, J. D. *The gospel of Mark*. Minnesota: The Liturgical Press, 2002.

EDWARDS, J, R. The authority of Jesus in the Gospel of Mark. *The Journal of the Evangelical Theological Society*. 37/2, 1994.

FITZMYER, J. Another view of the “Son of Man” debate. *Journal for the study of the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, n. 4, 1979.

FLAVIO JOSEFO, Obras completas. *Antiguidades judias I*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

FLAVIO JOSEFO, Obras completas. *Contra Apión – Los Macabeos*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

FOERSTER, W. ἔξαιμι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. II. p. 561.

FONSECA, C. A. *Evangelio de Marcos y Evangelio de Mateo*. Estella: Verbo Divino, 2010.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996.

GARCIA, R. P. *Sábado: uma mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GNILKA, J. *El Evangelio segun San Marcos*: Mc 8, 27-16, 20. Salamanca: Sígueme, 1986.

GREENBERG, M. *Sabbath*. In: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. New York: Macmillan, 1971. V. XIV.

GREENBERG, M. *Sabbath*. In: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. New York: Macmillan, 1971. V. XIV. p. 562.

HACKENBERG, W. γίνομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 744-746.

HAUCK, F; SCHULZ, S. παραπορεύομαι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. V.

JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010.

KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. V. p. 682.

KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e sua Leitura: introdução ao estudo da Bíblia*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KONINGS, J. *Marcos: A Bíblia passo a passo*. São Paulo: Loyola, 1994.

KONINGS, J. *O reinado de Deus e a autoridade do Filho do Homem*. *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, A. 20, n. 1026, 9 a 15 fev/ 2009.

KONINGS, J. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

KÜMMEL, G. W. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

LARSSON E. ἔχω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 1715.

LETCHFORD, R. R. *Pharisees, Jesus and the kingdom: Divine Royal Presence as exegetical key to Luke 17:20-21*. The Australian National University Department of History (Classics), School of Humanities, Faculty of Arts. Disponível em: <<http://www.digitalcollections.anu.edu.au/handle/1885/47693>>. Acesso em: 22 de outubro de 2015.

LINDARS, B. *Jesus, Son of Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. p. 3.

LOHSE, E. *Sabbath*. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1975. V. VII.

LOHSE, E. *Sabbath*. In: KITTEL, G (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1975. V. VII. p. 3.

LOUW, J; NIDA, E. (Ed.). *Léxico grego-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 167.

LOUW, J; NIDA, E. (Ed.). *Léxico grego-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 426.

LOUW, J; NIDA, E. (eds.). *Léxico grego-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MALONEY. E. *Mensagem urgente de Jesus para hoje*. O Reino de Deus no Evangelho de Marcos. São Paulo: Paulinas, 2008.

MANSOOR. M. *Pharisees*. In: ROTH, C; WIGODER, G (Eds.). *Encyclopaedia Judaica* Jerusalem. New York: Macmillan Company, 1971. V. XIII.

MARCUS, J. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. New Haven: Yale University Press, 2000.

MARCUS, J. The Jewish War and the Sitz in Leben of Mark. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, v. III, n. 3, 1992.

MARTÍNEZ, G. L. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTINI, C. O caminho espiritual dos doze no evangelho de Marcos. São Paulo: Loyola, 1997.

MARTINI, M. C. *Introduzione al Vangelo secondo Marco*. In: DANIELI, G (eds.) *Il Messaggio della salvezza: Matteo, Marco e opera lucana*. Torino: Elledici, 1984. V. VI.

MERK, O. ἄρχω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 498.

MOLONEY, F. J. *The Gospel of Mark*. Peabody: Hendricken, 2002.

MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2000.

NEIRYNCK, F (eds). *The Gospel of Mark: A cumulative bibliography 1950-1990*. Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua. Brussel: Academie voor Wetenschappen, 1992.

NEUSNER, J.; CHILTON, B. *In quest of the historical Pharisees*. Texas: Baylon University Press, 2007.

NEUSNER. J. *From politics to piety*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 2003.

NINEHAM, D, E. *The Gospel of St. Mark*. New York: The Seabury Press, 1963.

O'CONNOR, K. *Sabbath*. In: STUHLMUELLER, C (Ed.). *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*. Minnesota: The Liturgical Press, 1996.

O'CONNOR, K. *Sabbath*. In: STUHLMUELLER, C (Ed.). *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*. Minnesota: The Liturgical Press. p. 851

OTZEN, B. *O judaísmo na antiguidade: A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

OVERMAN, A. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

PESCH, R. *Il Vangelo di Marco: introduzione e commento ai capp 1, 1-8, 26*. Brescia: Paideia, 1980.

PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 1993.

POPKES, W. δίδωμι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 968-975.

PRONZATO, A. *Um Cristiano comienza a ler el Evangelhio de Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1982.

RADERMAKERS, J. *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc: Texte*. Bruxelles: Institut D'Etudes Theologiques. 1974.

RADL, W. παραπορεύομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 2v. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1082.

RADL, W. ποιέω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 2v. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 1042-1046.

RATZINGER, J. *Homília do Cardeal Joseph Ratzinger Decano do Colegio Cardinálicio 18 de Abril*. Vaticano. Disponível em: <[http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-elige-ndo-pontifice\\_20050418\\_po.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-elige-ndo-pontifice_20050418_po.html)>. Acesso em 08 de dezembro de 2015.

RENCKENS, H. *A religião de Israel*. Petrópolis: Vozes, 1962.

SACRED-TEXTS.COM. *Chapter XLIV*. Sacred Texts <<http://www.sacred-texts.com/bib/bap/bap59.htm>>. Acesso em 16 de dezembro de 2015.

SACRED-TEXTS.COM. *Chapter XXV*. Sacred Texts: <<http://www.sacred-texts.com/bib/bap/bap41.htm>> Acesso em 16 de dezembro de 2015.

SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus: Na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHNACKENBURG, R. *El Nuevo Testamento y su mensaje*. El evangelio según san Marcos. Barcelona: Herder, 1973.

SCHNEIDER, J. εἰσερχομαι. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. V. II. p. 668-670.

SCHUBERT, K. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SCHURER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Edinburgh: Clark, 1979.

- SHRAMM, T. εἰσερχομαι. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 1590
- SICRE, J. L. *O Quadrante*. A Busca. Introdução aos Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 1999.
- SILVA, C. M. D. *et alii. Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SOARES, A; CORREIA, J; OLIVA, R. *Marcos: Comentário Bíblico Latino-Americano*. São Paulo: Fonte, 2012.
- STOCK, K. *Alcuni aspetti della Cristologia Marciana*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1984.
- TAYLOR, V. *The Gospel according to St. Mark*. London: Macmillan, 1977. p. 214.
- TEXTOS OFICIAIS DA IGREJA. *Como ler e entender a Bíblia hoje*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- VADEMECUM para o estudo da Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2000.
- VAN DER MINDE, H-J. ἐσθίω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Ed.). *Diccionario Exegético del Nuovo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005. V. I. p. 1598-1606.
- VERMES, G. The “Son of Man” debate. *Journal for the study of the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, n. 4, n. 1, p. 19-32, 1978.
- VOGEL, W. *Davi e sua história: 1Samuel 16,1-1Reis 2,11*. São Paulo: Loyola, 2007.
- WEGNER, W. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.
- WEISS, H. *A day of gladness*. The Sabbath among Jews and Christians in Antiquity. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- WEISS, H. *Pharisees*. In: KITTEL, G (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1975. V. IX.
- WEISS, H. *Pharisees*. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1975. V. IX. p. 12-13.
- WEISS, H. Sabbath. In: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. New York. Doubleday, 1992. V. V. p. 850.
- WEISS, H. *The Sabbath in the writings of Josephus*, Journal for study of Judaism, Boston, v. 29, n. 4, 1998.
- WENZEL, J, I. *Pedagogia de Jesus segundo Marcos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- YIN-CHAO LIN, F. *An Exegetical Analysis of Mark 2:23-28*. Disponível em: <<http://59.120.53.21:8080/ir/bitstream/987654321/155/1/An%20Exegetical%20Analysis%20of%20Mk%202.23-28.pdf>>. p. 12-17. Acesso em 03 de dez. 2015.
- ZABATIERO, J. P. T. Construindo a identidade messiânica de Jesus. Uma Leitura sócio-semiótica de Marcos 1,1-3,35. *Perspectiva Teológica*, 38, 2006.